

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS**

**UNIDAD DE POSGRADO**

**“La Religiosidad Socrática”**

**TESIS**

Para optar el Grado Académico de Magister en Filosofía con mención en  
Historia de la Filosofía

**AUTOR**

**Sergio Guillermo Dextre Uzátegui**

**Lima – Perú**

**2014**

## Contenido

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1 .....	5
LA RELIGIÓN Y EL ALMA EN LA GRECIA ARCAICA .....	5
1.1 Alma y sabiduría pre filosóficas.....	5
1.1.1 Análisis de “ <i>Acerca de la filosofía</i> ” de Aristóteles .....	8
1.2 El alma según Homero .....	16
1.2.1 Aproximaciones al significado de alma en Homero ( <i>psyché</i> ).....	16
1.2.2 El alma en la concepción de Ernst Arberman y J.N. Bremmer .....	26
1.3 El alma según Pitágoras.....	32
1.3.1 Entre la leyenda y la historia.....	32
1.3.2 Hombre divino y chamán.....	38
1.3.3 Un triángulo entre Pitágoras, Apolo y Orfeo .....	45
1.4 El alma según Heráclito.....	49
1.4.1 Heráclito en la tradición antigua y moderna.....	49
1.4.2 Un giro antropocéntrico .....	55
1.4.3 Heráclito y Sócrates .....	61
CAPÍTULO 2 .....	64
RELIGIÓN Y CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DE ATENAS EN EL S. V A .C. ....	64
2.1. Cambios estructurales en Atenas del s. V a .C. ....	64
2.1.2 Reformas políticas: Ostracismo y Areópago.....	71
2.1.3 Cambios en la constitución y clientelismo .....	77
2.2 Transición del legalismo-tradicional religioso a la religión místico-mistérica .....	80
2.2.1 Cultos místicos .....	83
2.2.2 El legalismo en la religión y política.....	88
2.3 Reformas políticas y reformas religiosas .....	94
2.3.1 Nicómaco y el retorno a las leyes de Dracón y Solón .....	98

CAPÍTULO 3 .....	106
RELIGIOSIDAD SOCRÁTICA.....	106
3.1. Biografía y personalidad de Sócrates según A. E Taylor.....	106
3.1.1 Doctrinas de los físicos en su juventud.....	114
3.1.2 Descubrimiento del hombre .....	124
3.2.2 El descubrimiento del alma en Sócrates: herencia pitagórico-órfica .....	130
3.2.3 Persecución religiosa contemporánea a Sócrates: Andócides y Nicómaco .....	139
3.2. Oráculo de Delfos: valor dentro del mundo griego.....	157
3.2.1 Tipos y funciones de los oráculos.....	158
3.2.2 El oráculo délfico y Atenas.....	161
3.3.3 Apolo y Sócrates.....	169
3.3 Sócrates en la encrucijada filosófico-religiosa del <i>daimon</i> y Delfos .....	180
3.3.1 Naturaleza y significado del <i>daimon</i> .....	182
3. 4 La religiosidad socrática .....	194
3.4.1 Crítico de la religión popular .....	200
3.4.2 El enigma del dios (theós) socrático .....	206
3.4.4 Morfología de la religiosidad socrática.....	210
CONCLUSIONES.....	215
BIBLIOGRAFÍA.....	220

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación explora un aspecto poco conocido de la historia del filósofo ateniense Sócrates: su personalidad religiosa. Esta abarca y cohesiona todos los aspectos de su vida, en especial los rasgos más divulgados y conocidos de su filosofía que son la ética y la teoría del conocimiento. Sin embargo, en los veinticinco siglos que nos separan de la muerte del filósofo, su religiosidad ha sido tratada muy pocas veces con exclusividad sistemática, y ha primado un tratamiento marginal o inclusive folclórico. Y así, diluida en las líneas centrales de una filosofía de corte racionalista según las directrices platónicas o aristotélicas, la religiosidad socrática ha quedado anclada en la categoría de *historias curiosas*, donde destacan la revelación del oráculo y el *daimon*. Sin embargo, consideramos que este sesgo oculta las verdaderas dimensiones del hombre y la obra, nacidas de una reflexión profunda y sincera, que sus contornos históricos configuran, aclaran y perfilan de modo más auténtico. En este sentido la historia de la filosofía y la historia de las ideas filosóficas contribuyen a revivir la figura de Sócrates destacando su inquebrantable vitalidad religiosa frente a la escueta descripción de su personalidad destilada por la filosofía.

Nuestra reflexión comienza con la imagen de Sócrates defendida por el idealismo romántico del siglo XIX (Hegel, Nietzsche y Schleiermacher), que saltó del lado de la hermenéutica para caer en el de la filología, dejando en un injustificado paréntesis el contexto histórico que de forma indiscutible modela toda personalidad. Nos remontamos, sobre todo, a las fuentes antiguas, tanto a las más

alejadas como a las más cercanas a la vida de Sócrates y que son el cimiento mismo de la cultura griega antigua. Allí nos detendremos para escarbar en los sedimentos de su biografía. De este modo nos planteamos como objetivo de la investigación explicar los rasgos de la religiosidad socrática a partir de su identificación del alma como conciencia racional, y su relación con su filosofía y creencias religiosas. En modo alguno pretendemos realizar un tratado de religión socrática, pues desde nuestro punto de vista, Sócrates no fue un innovador religioso. Esta excepción es importante para comprender el valor del contexto histórico que incluimos, y desde el cual nos proponemos reconstruir el personaje. Las motivaciones para realizar este proyecto se hacen evidentes desde cualquier punto de vista filosófico que valore la historia de la filosofía como un devenir vital y entrelazado al porvenir, en el que se nutren las ideas, pero sobre todo las inquietudes filosóficas. El Sócrates que va apareciendo en esta investigación brota tanto de las fuentes antiguas como de las modernas

Asimismo hemos propuesto como hipótesis de trabajo que el descubrimiento del alma como entidad racional originó una visión religiosa de carácter personal en Sócrates, desconocida hasta entonces en la religión tradicional griega. Para lo cual hemos acudido a una metodología histórico-genética, respondiendo lo histórico al contexto específico de los procesos sociales, políticos y culturales, relacionados con la construcción de la imagen socrática, y lo genético, a la evolución de los conceptos desde la historia de las ideas. En ambos casos se señalan los eventos específicos desde los cuales se procede a una reconstrucción del contexto histórico basado en fuentes precisas. Una mención especial merece

la obra de A.E. Taylor (2011) sobre la que basamos nuestra reconstrucción de la biografía socrática, por estar alejada de los reduccionismos filológicos y más cercana a los argumentos históricos.

La investigación tiene tres capítulos correlacionados progresivamente y un cuarto reservado para las conclusiones. En el primero se aborda los orígenes de la idea del alma y de la sabiduría humana desde la religión, del periodo arcaico a los inicios del siglo V a.C. El capítulo tiene dos articulaciones centrales. Por un lado, el estudio sobre el alma en Grecia de J.N Bremmer, a fin de explorar la evolución de este concepto a partir de una metodología específica tomada de E. Arbmán para analizar la constitución del alma védica, pero adaptada por J.N. Bremmer al mundo de la Grecia pre clásica. Por otro lado, una glosa del desaparecido texto atribuido a Aristóteles denominado “Acerca de la Filosofía” para enmarcar la evolución del concepto de sabiduría. A partir de estas dos articulaciones se explora la noción del alma y la sabiduría en Homero, Pitágoras y Heráclito. El segundo capítulo está referido al contexto sociopolítico de la religión griega, donde juegan un papel preponderante los oráculos y las formas legalistas o intimistas de la religión, así como sus transformaciones debido a la expansión de las *poleis* griegas en general y, ateniense en particular, que emergen a comienzos del siglo V a. C., constituyendo ésta última el entorno donde se forjará la personalidad de Sócrates. Y el tercer, y último capítulo, donde se condensan las referencias anteriores para comprender las características de la religiosidad socrática, en la cual se unen su visión de la sabiduría y la del alma. Al requerir este capítulo un punto de apoyo sólido con respecto al problema de las fuentes socráticas, nos

decidimos por el texto de A.E. Taylor que, aunque incluye referencias filológicas, estas se subordinan a una construcción histórica coherente, más idónea a nuestro propósito. A partir de esta referencia desarrollamos de modo descriptivo y comparativo los rasgos característicos del carácter religioso de Sócrates en relación con la misión dada por el oráculo, su vínculo con el *daimón*, con el dios Apolo, y su perspectiva crítica de la religión popular. El capítulo se cierra con una breve morfología de su religiosidad.

## **CAPÍTULO 1**

El presente capítulo aborda la evolución del alma y la sabiduría desde el periodo arcaico hasta el s. V a. C, deteniéndose preferentemente en las concepciones sobre el alma en Homero, Pitágoras y Heráclito.

### **LA RELIGIÓN Y EL ALMA EN LA GRECIA ARCAICA**

#### **1.1 Alma y sabiduría pre filosóficas**

Los conceptos de alma y de sabiduría que llegaron a nosotros desde el periodo de la Grecia clásica tuvieron una evolución paralela. Ambos asimilaron innumerables influencias provenientes de las culturas e imperios unidos por el común acceso al territorio peninsular que circunda el Mar Mediterráneo. Este mar, actuando como la vía de comunicación y comercio de los antiguos asentamientos indoeuropeos, fue imprescindible para la subsistencia y desarrollo de las civilizaciones pre griegas desde el III milenio a.C.: micénicos, cretenses y aqueos, a los que se les sumaron en sucesivas invasiones las tribus jonias, eolias y finalmente dorias. Entre las civilizaciones que más beneficiaron a la naciente civilización griega estuvieron, por supuesto, la egipcia, la cretense, la lidia, la caria y claro también, por intermedio de éstas, las culturas del oriente medio. Dado los peculiares rasgos de esta evolución, es preciso incursionar en la relación alma-sabiduría por separado, indicando las características de las mismas, de modo que luego se pueda establecer una síntesis que clarifique por un lado la naturaleza y género del alma (*psykhé*) según las tradiciones anteriores a Sócrates, y por otro, la evolución del concepto de sabiduría (*sophia*).



Es posible que el origen indoeuropeo de Grecia haya proporcionado las bases para la concepción del alma, que en muchos casos conservó una similitud sorprendente con el alma védica. Así lo sostiene Ernst Arbman (1891-1959), erudito sueco que realizó una investigación sobre el alma en la India antigua y sus vínculos con las almas escandinava y griega, valiéndose de su dominio del sánscrito; estudio que citaremos más adelante. Por su parte, la sabiduría en Grecia tuvo una evolución que marcó su carácter original, distinguiéndola de los demás tipos de sabidurías propias de culturas, incluso más antiguas que ella, como las desarrolladas en Egipto, Caldea, China e India.

La griega fue la única cultura donde se concibió el pensamiento como una actividad en sí misma, desvinculada, aunque no absolutamente, de la dimensión utilitaria, como lo presentan algunas ficticias anécdotas sobre Tales de Mileto, en la versión de Diógenes Laercio<sup>1</sup>. El aprecio por el pensamiento en sí mismo, característico solo en la Grecia de finales del periodo arcaico, es un rasgo que debe haber surgido de una conciencia de ruptura y distancia respecto de las explicaciones del mito, impulsado por el esfuerzo psicológico que se fue desarrollando a causa de los constantes factores materiales, como migraciones e

---

<sup>1</sup> Diógenes narra que Tales prediciendo un periodo de gran abundancia de olivas, arrendó todos los molinos a bajo precio. Luego, cuando se presentó una superabundancia de olivas, todos pugnaban por alquilarle los molinos para fabricar el tan preciado aceite. En esa circunstancia Tales, imponiendo su precio, acumuló una cuantiosa fortuna. Otra tradición, proveniente de Heródoto recoge la dimensión práctica de la sabiduría jonia como son las anécdotas sobre Bías y Tales en I, 170.

influencias por las que fue construyendo su cosmovisión. La independencia psicológica frente a la explicación mítico-religiosa surgía de una fuente característica en todo ser humano: la curiosidad. Por ella la especie humana ha podido remontarse exitosamente en la escala evolutiva.

Esta ruptura fue transitoria, pues casi inmediatamente se convirtió en una síntesis que desde su inicio abrió el camino a innumerables concepciones como la filosofía, ciencia y teología. Síntesis que habrá de continuar hasta los inicios del periodo dominado por el cristianismo. De este modo se volvió a unir la creencia religiosa con la argamasa del razonamiento. Desde los siglos IX a.C. en adelante, puede verse este esfuerzo en los poemas homéricos, las obras de Hesíodo, las tendencias evemeristas, iniciadas con los sofistas, y la concepción de la divinidad en los diversos planteamientos filosóficos.

A diferencia del pensamiento religioso griego, el cristianismo tuvo como punto de partida la *Revelación*. Un programa divino que situaba el rol de la razón y de la praxis en función al destino en una escatología que el cristiano no tenía que construir racional ni imaginariamente. El pensamiento griego por el contrario se vio forzado a ascender desde la racionalidad más elemental, colindante con lo irracional, hasta las fronteras de lo inmortal e infinito, asimilando los comportamientos inexplicables de los dioses, y forjando al mismo tiempo el carácter de su propia naturaleza individual. También estimuló una original manera

de comunicación con lo divino, mezcla de reto enigmático y esfuerzo, que se aprecia en la dinámica oracular. Es por esta razón que resulta ajena al mundo griego la profesión de fe religiosa, la cual es mejor entender como convicción o confianza humana que acepta con fatalismo la acción divina

De este modo se unen la sabiduría y el extraño contenido interior, que al paso de los años, habrá de constituirse como la expresión de un alma unitaria. Y esto será particularmente el aporte que va a clarificarse en Sócrates por medio de una síntesis de impronta personal, pero arraigada en los escalones de la evolución del alma misma. Una conclusión adelantada se sigue de este planteamiento: El alma racional como conciencia individual que valora y por tanto repercute en la conducta moral, tiene su origen en los ancestrales rasgos mítico-religiosos que fueron transformándose desde la Grecia homérica hasta el siglo V a. C. en que aparece Sócrates.

### **1.1.1 Análisis de “*Acerca de la filosofía*” de Aristóteles**

Los breves fragmentos de la obra de Aristóteles titulada, “*Acerca de la filosofía*”,<sup>2</sup> resumida por Juan Filópono (490-566) y posteriormente glosada y comentada por diversos eruditos, entre los que destaca E.Bignone, constituyen un valioso documento estructurado y preciso sobre las características y evolución de la

---

<sup>2</sup> La obra está perdida y lo que se conoce de ella es a partir de pequeños fragmentos. Juan Filópono elaboró un resumen, que es el citado en la obra de García Gual (2007)

sabiduría en la Grecia que va desde el periodo arcaico hasta los inicios del periodo histórico (García Gual, 2007). A continuación reproducimos el texto:

Por lo tanto los supervivientes no teniendo cómo sustentarse, se ingeniaron impulsados por la necesidad lo apropiado a su indigencia, como el moler con muelas de piedra el trigo y el sembrar, y otras cosas por el estilo. Y llamaron a esta ingeniosa capacidad sabiduría (*sophía*), la inventora de lo útil para las necesidades urgentes de la vida, y sabio al que las había aplicado.

De nuevo inventaron las artes y técnicas, como dice el poeta, según los preceptos de Atenea, que se constituyeron no solo para colmar las necesidades de la existencia, sino también avanzando hasta lo bello y refinado. Y, de nuevo, a esta también la llamaron sabiduría (*sophía*), y sabio a su inventor, como en la frase de: “lo construyó el sabio artesano”, “buen conocedor de la sabiduría, según los preceptos de Atenea (cf. *Ilíada* XV, 412 y *Odisea*, XVI, 223). Pues a causa de lo extraordinario de tales descubrimientos atribuían a la divinidad la capacidad inventiva de estos.

Otra vez aplicaron su atención a los asuntos cívicos e inventaron leyes y todo lo que consolida el orden ciudadano. También a esta habilidad intelectual la denominaron a su vez sabiduría (*sophía*). A este tipo de sabio pertenecían los Siete Sabios que inventaron algunas virtudes políticas.

Luego progresando más allá en ese camino, se enfrentaron al estudio de los cuerpos en sí mismos y de la naturaleza creadora y a esta investigación la denominaron más precisamente teoría de la naturaleza (*physikè* teoría), y llamamos sabios a quienes trataron acerca de la naturaleza de las cosas.

En quinto lugar, después meditaron sobre las mismas cosas divinas, supra mundanas y por completo inmutables, y al conocimiento más elevado de estas le dieron el nombre de sabiduría (*sophía*) (García Gual, 2007, págs. 20-21)

Al reconstruir el recorrido evolutivo de la sabiduría en el texto aristotélico, nos encontramos ante cinco tipos<sup>3</sup> de sabiduría con rasgos que definen una característica ascendente.

---

<sup>3</sup> García Gual, añade a estos uno más que corresponde al periodo helenista, aquí la sabiduría tiene un fuerte acento en la moral (cínicos, epicúreos y estoicos) debido al individualismo y la pérdida de identidad de las *poleis* tras la conquista Macedonia de Grecia.

El primer tipo es la sabiduría primitiva, mediante la cual algunos anónimos individuos despliegan su ingenio para contrarrestar las carencias de la necesidad o *ananké* con que se enfrentan en el mundo, quedando implícito el efecto que sobre los vínculos sociales recae: disputas, violencia, competencia. En una palabra, la lucha por la supervivencia. Un estado calamitoso que pone en evidencia la naturaleza imperfecta del hombre (o *άνθρωπος*) entendido como género destinado a superarse, viviendo en un universo ordenado, pero implacable. Y en este sentido, el reconocimiento de su incapacidad lo impulsa a trascender, a ir más allá de sus limitaciones fisiológicas y sus nulos recursos. Es el primer signo de la ignorancia primordial que, lejos de intimidarlo, lo obligará a edificar una sociedad competitiva muy atenta a los logros materiales<sup>4</sup>, y en la que como afirma Aristóteles “cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida”<sup>5</sup>, hizo su aparición la filosofía. La impronta de esta ignorancia original imprimirá los rasgos creadores y vitales que estarán presentes como un testimonio de la superación de su naturaleza original. Los adversarios fueron entonces la escasez de la naturaleza y la rudeza de la subsistencia, que iban aminorando mediante la invención de técnicas rudimentarias aplicadas a la labranza, a la crianza de animales y a la fabricación de utensilios. Al señalar estas características, Aristóteles expresa la idea de que desde sus inicios la comunidad humana ha buscado satisfacer las necesidades materiales, y que en su evolución,

---

<sup>4</sup> De ahí que la *scholé* o tiempo libre sea al mismo tiempo la finalidad del trabajo y el punto de partida para la dedicación a la más divina de las ciencias.

<sup>5</sup> Véase Metafísica 982b, 20-25.

al llegar al Estado, este mantiene el carácter de proveedor<sup>6</sup>. El hombre es una entidad fatal que se halla en situación de superarse<sup>7</sup>.

El segundo tipo corresponde a la sabiduría del artífice, que surge como *technai o entechnos sophía* entregada por el titán Prometeo. Impulsa al hombre a construir una civilización caracterizada por el refinamiento y la comodidad que lo alejan de la necesidad. Durante la etapa en que los sofistas lograban cautivar a sus audiencias en Atenas, todavía estaban presentes los ecos de aquella antigua carestía subsanada por quienes serían llamados los primeros sabios, anónimos personajes, quienes con ingenio y talento llevaron el auxilio necesario para que la comunidad humana subsistiera. Y aunque en dicho auxilio estuvo involucrada la divinidad al comienzo, solo fue en un primer y único momento. Luego la humanidad se vería obligada a continuar su evolución de la mano de estos hombres cuya inventiva se dejaba resaltar notoriamente.

El mito de Prometeo en la versión del sofista Protágoras<sup>8</sup>, tal y como lo transmite Platón en su diálogo del mismo nombre, expresa con exactitud los límites de la naturaleza humana, al tiempo que su capacidad para sobrevivir y superar incluso sus desventajas naturales. El auxilio, sin embargo, le llega de los dioses en la forma del sentido moral y la justicia después del reparto de capacidades a todas

---

<sup>6</sup> Para el caso se puede consultar el libro primero, capítulos primero y segundo de la *Política*.

<sup>7</sup> Ante este escenario se impone una comparación con la cultura cristiana de los siglos posteriores: el hombre comienza a existir como una naturaleza privilegiada. Véase el libro del Génesis, especialmente los dos mitos de la creación.

<sup>8</sup> Véase *Protágoras* 323 a- 328d.

las razas mortales realizadas por los titanes Prometeo y Epimeteo, el cual fue desventajoso para el hombre. Resalta el hecho de que dentro de las razas mortales, se halla la del hombre, indiferenciado del resto de las especies, aunque más adelante en 322a, se hace referencia a cierto parentesco de la naturaleza humana con los dioses<sup>9</sup>. Y poco antes de este pasaje Protágoras expone el mismo punto de partida sobre el origen de la sabiduría (y del sabio) como una salida a la necesidad material. En efecto, en 321d se narra que al fracasar Epimeteo con el reparto de las capacidades, agotadas todas entre las demás especies, su hermano Prometeo viene a rescatarlo, y para tal fin roba la sabiduría profesional de Atenea y de Hefestos junto con el fuego, ya que sin este no serían útiles. No era posible sustraer la sabiduría de Zeus, debido a la estrecha vigilancia de sus terribles centinelas *Kratos* (poder) y *Bias* (violencia).

La narración de este mito se plantea en un inicio como la explicación del origen del “sentido moral y la justicia”, y presenta una coincidencia reveladora con la exposición de Aristóteles sobre la sabiduría primitiva, como puede verse al comparar ambos pasajes:

Por tanto los supervivientes, no teniendo cómo sustentarse, se ingeniaron impulsados por la necesidad lo apropiado a su indigencia, como moler con muelas el trigo y el sembrar, y otras cosas por el estilo. Y llamaron a esta ingeniosa capacidad sabiduría (*sophía*) (García Gual, 2007, p.20)

---

<sup>9</sup> Optamos por la duda, aceptando una posible interpolación del texto “(...) a causa de su parentesco con la divinidad” (*dià ten toû theoû singéneian*).

Y en el *Protágoras*, Platón (1997)

De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del poder político pues este dependía de Zeus. Ahora bien, a Prometeo no le quedaba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus; además los centinelas eran terribles. En cambio, en la vivienda, en común, de Atenea y Hefesto, en la que aquellos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado, y, así robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. (p.525)

En consecuencia, existe una continuidad entre ambas posturas<sup>10</sup> por un lado, la sabiduría humana se origina en la necesidad (*ananqué*), según Aristóteles y Protágoras, y por otro, se torna en *téchnes*, que a su vez se manifiesta en el gobierno de la polis.

El tercer tipo es la sabiduría cívica o *politiké*, y coincide con el periodo de los popularmente llamados “Siete Sabios” de Grecia.<sup>11</sup> En general, estos personajes desarrollaron un tipo de sabiduría utilitarista adaptables a las circunstancias políticas y sociales como una reacción al letargo de las etapas anteriores y que demuestra una indisoluble vinculación histórica que alcanza hasta Sócrates y posteriormente a Platón y Aristóteles, pues el rasgo que los caracteriza es también la preocupación por regular la vida política dentro de un estado bien constituido. Pero son notorias también las diferencias, pues por ejemplo el periodo de los Siete Sabios se caracteriza por la emergencia de la polis, mientras que su decadencia

---

<sup>10</sup> Aunque la cita corresponde al diálogo de Platón, el *Protágoras* traduce lo que debió ser en parte la concepción antropocéntrica del sofista histórico.

<sup>11</sup> Las listas varían en nombres y número, véase “Los Siete Sabios (y Tres más)” de Carlos García Gual.



define el periodo siguiente. Sócrates mismo se encuentra en medio de los cambios radicales que experimentará la Grecia del siglo V. a.C.

Este periodo abarca el mismo tiempo de duración de las llamadas tiranías<sup>12</sup>, que introdujeron en Grecia una expansión y ordenamiento de gran actividad, superando el anquilosamiento del largo periodo post micénico y consolidando el proceso de colonización. Se destaca también la función educativa de las leyes que enseñan la manera correcta de convivir, al tiempo que se expande la vida urbana centralizándose en el desarrollo de nuevas formas de producción y comercio. Los sabios aparecen introduciendo la *Politikàs aretás* en un tiempo de cambios políticos en que van perdiendo poder los antiguos clanes aristocráticos, y se da paso a una serie de reformas centradas en la convivencia sobre la base de leyes civilizadoras, que reforzadas por un sinnúmero de máximas, se imponen al carácter y la conducta práctica. Son famosas las abundantes sentencias o *gnômai* de los sabios, que han quedado como parte su actividad política, pues como afirma García Gual (2007).

Los Siete Sabios se hallan en un lugar de transición, todavía son aceptados como guías de la comunidad por su saber, en el que lo intelectual no se disocia de lo político, y sus palabras sirven de máximas para todos. Más tarde el sabio es un individuo destacado por su saber, pero no acatado como maestro de ciudadanía (pág. 24).

---

<sup>12</sup> Establecidas en algunas ciudades del continente y sus colonias desde el siglo VII al V a. C. como parte de una serie de cambios en que la sociedad tribal gobernada por la aristocracia o nobleza se enfrenta con el pueblo, produciendo instituciones y legislaciones orientadas a la comunidad (polis), tal es el caso de: Corinto, Argos, Atenas, Mileto, Mitilene, Samos, Naxos, etc.

Sobre la figura y número de los Siete Sabios existen muchas versiones antiguas<sup>13</sup> y modernas, que reflejan ciertas tendencias, según la época y las circunstancias políticas. De estas cabe destacar la lista presentada por Platón en el “*Protágoras*” 343 a, considerada la más antigua<sup>14</sup>, en la que se pueden ver los nombres de Solón de Atenas, Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Cléobulo de Lindos, y Misón de Quenea. Este último guarda una extraordinaria coincidencia con Sócrates, pues antes que él, fue Misón declarado por Apolo como el más sabio entre los hombres, según figura en los siguientes hexámetros: “Misón al que Apolo proclamó el más sensato de todos los hombres” (García Gual, 2007, pág. 125). Ciertamente, es posible que esta narración no sea una prueba definitiva de la historicidad del oráculo que declaró en su momento a Sócrates el hombre más sabio, pero sin lugar a dudas demuestra que esa inquietud por señalar la condición de algún hombre reputado como el más destacado en la sabiduría, constituyó en Grecia un carácter especial.

Los dos restantes tipos de sabiduría se identifican con la aparición de los primeros filósofos (*Physiologoi*), interesados por el mundo material y sus misterios (*Physis Demiourgiké*). A los que siguieron el último tipo de sabio, orientado a lo divino (Tà Theia) y a la vida teórica que lo pone cara a cara con el mundo trascendente (García Gual, 2007). Estas dos últimas etapas se deslindan claramente de todo interés utilitario, y parecen coincidir, pese a lo fragmentado del documento y la

---

<sup>13</sup> Platón excluye a Periandro de Corinto por considerarlo un tirano compulsivo y en su lugar coloca a Quilón de Esparta.

<sup>14</sup> También mencionan listas Diógenes Laercio, Demetrio de Falero, Plutarco, Pausanias e incluso Estobeo en el siglo VI d.C.

glosa, con la visión aristotélica sobre la vida intelectual plena identificada como la ciencia de los primeros principios.

## **1.2 El alma según Homero**

### **1.2.1 Aproximaciones al significado de alma en Homero (*psyché*)**

Los orígenes de la idea del alma en Grecia que habrán de repercutir durante el período clásico y que Sócrates transformará de un modo extraordinario identificándola con la conciencia racional, se remontan al contexto histórico dominado por el mito y la composición poética, es decir, a los siglos que abarcan el denominado periodo arcaico<sup>15</sup>.

Sin embargo, para comprender el difícil significado del alma en la concepción homérica debemos comenzar por entender primero el otro extremo igualmente complejo que constituye el cuerpo. No existe cultura alguna que no haya desarrollado intuitivamente o bajo formas más evolucionadas una visión dualista entre lo que denominamos cuerpo y alma. Pero solo sucedió en Grecia que la

---

<sup>15</sup> Tomamos como referencia la cronología que establece el periodo oscuro entre los siglos XIII y VIII a.C., asumiendo como terminus ante quem la primera olimpiada del año 776 a. C., al que sigue el periodo arcaico comprendido entre los siglos VIII a.C. y finales del VI a.C., considerando el terminus ante quem el inicio de las guerras médicas en 490 a.C., al que continua el periodo clásico que va desde el V a.C. hasta mediados del siglo IV a.C., tomando como terminus ante quem la muerte de Alejandro Magno en 323 a.C. ;y por último, el periodo helenístico que llega hasta el siglo II a.C. que considera como terminus ante quem la conquista romana de Grecia y su constitución en provincia romana, luego de la disolución de la Liga Aquea. En conjunto todos estos periodos constituyen la Grecia antigua que tienen como terminus post quem las invasiones dóricas y como terminus ante quem la batalla de Corinto en 146 a. C.

evolución de esta dualidad se convirtió en una doble identidad en la que el alma se consideró como sede de la conciencia racional, orientadora de los impulsos irracionales, y al mismo tiempo como naturaleza trascendente superviviente a la muerte. Ese destino misterioso que funda el anhelo de supervivencia en el temor a lo desconocido. La frontera entre el carácter misterioso del alma y su rasgo intelectual ha tenido siempre implicancias problemáticas, pero a su vez ha generado valiosas síntesis que incluso le han dado carácter a diferentes periodos históricos en la civilización griega.

La razón para revisar cómo se concibió el cuerpo humano durante la Grecia arcaica, va paralela con el interés por resolver las interrogantes que surgen de su implicancia con el alma, puesto que como ella, el cuerpo se presenta también bajo una constelación de partes que no siempre interactúan entre sí ni tienen un impulso interno autónomo. Al igual que el alma, el cuerpo tampoco posee una unidad, en este caso, orgánica ni biológica. Algunas funciones del cuerpo parecen provenir de los impulsos anímicos y, si se nos permite la analogía, con la misma dinámica como se producen los movimientos de las marionetas, donde el alma no es la mano sino las cuerdas invisibles que lo animan. Cabe decir, que la mano es un poder mayor, a veces definido como lo divino o el destino.

En diversos pasajes de los poemas homéricos se ilustra esta extraña relación entre el cuerpo y el alma, lo que ha llevado a suponer que bien podría ser una

concepción del propio Homero, pues cabe preguntarse ¿qué garantía existe de que su concepción sea una cosmovisión perteneciente a una etapa histórica? ¿No podría ser el resultado de una simbiosis entre el imaginario del poeta y los moldes de la poesía oral? ¿No podría tratarse de una construcción de los llamados homéridas<sup>16</sup>, una composición pluralista de varias generaciones de aedos? Aunque no pretendemos tratar el análisis literario en este lugar, es sin duda una referencia necesaria para comprender la relación entre el cuerpo y el alma en Homero (Snell, 2007).

Homero nombra al cuerpo con diferentes palabras, y siempre en relación con algún acontecimiento específico, como pueden ser una acción guerrera, competitiva o pasional. De plano, no se narra ninguna situación ordinaria o espontánea que no tenga una repercusión de importancia próxima o distante. Esta característica es típica de la épica homérica, donde sobresalen los personajes nobles y sus actos son movidos ocultamente por los dioses. Mientras tanto, el pueblo permanece anónimo y pasible casi como si no existiera o como si su existencia no fuera en modo alguno trascendente. Solo más tarde el surgimiento de la poesía lírica pondrá el énfasis en la voz subjetiva, insertando personajes y conductas marginales al contrario de la épica; unas veces con insinuaciones y otras con abierta tendencia hacia la identificación con una aristocracia que se va derrumbando y se esfuerza por rechazar la presencia activa del pueblo llano. En la poesía lírica se puede ver el torrente de pasiones y sentimientos nobles o viles

---

<sup>16</sup> Los homéridas fueron un grupo de poetas que se arrogaron ser descendientes de Homero. Su actividad se sitúa desde el siglo VII hasta el siglo V a. C.

que impondrá la aparición en el escenario literario de nuevos personajes impensables, o digamos adjetivos para la épica homérica, como los bellos efebos, esclavos, hetairas o extranjeros, a la par con nuevos sentimientos de pesares ante la guerra, los conflictos sociales, la imparable vejez, el amor no correspondido o las triviales y secretas alegrías enmascaradas bajo un gesto de indiferencia. Este cambio sustancial en la poesía lírica, al decir de Bowra (2008) “refuerzan (sic) la impresión de que (...) es esencialmente personal e íntima sin pretensiones de sobrevivir al momento inmediato” (pág.131). Todo lo contrario a la épica, compuesta para trascender en el tiempo.

En Homero el cuerpo no constituye una unidad ni orgánica ni biológica, y sin forzar el término, tampoco lógica. Cada parte posee una función diferente, que como ya dijimos se asemeja a la manera de comprender el alma, pues en este caso, carece de una conciencia directriz. Aunque no existe evidencia de que cada parte del alma repercuta sobre alguna parte del cuerpo, queda claro que su impulso sobre el cuerpo no es autónomo y está sujeto junto a él a la voluntad de lo divino. Para ilustrar esta carencia de unidad, Snell (2007) cita un conjunto de pasajes y palabras específicas tomados de Homero. Comienza con la expresión misma de cuerpo, el cual recién durante el siglo V a. C. se denominará soma,

Con qué palabras designa Homero el cuerpo y el espíritu. Ya Aristarco observa que la palabra [soma], el posterior “*cuerpo*”, en Homero nunca se refiere al hombre vivo: significa cadáver. Pero ¿cómo designa Homero al “*cuerpo*? Aristarco opinaba que [demás] era el cuerpo vivo en Homero. (pág.23)

Tal parece que ese es el sentido de la expresión entre [*mikrós en démas*] “su cuerpo era pequeño” o [*demás athanatoisin ómois en*] “su cuerpo se asemejaba a un dios” (Snell 2007), expresiones que designan al cuerpo vital, pero además dentro de una connotación, nunca como un objeto en sí mismo. Es fácil comprender que algo que asemeja a un dios, en este caso un cuerpo vivo, no podría ser identificado con una expresión inapropiada como *soma*, el cual no se usa, pues significaba para Homero el cuerpo muerto. Además la expresión apunta a destacar el rasgo de inmortalidad divina, y por ello al mismo tiempo la insignificancia del cuerpo como algo perenne y no sometido a la desintegración, entendida como la disminución del volumen. También en el período arcaico, la manera usual de referirse al difunto siempre se asociaba a la cremación.

El cuerpo está constituido por partes visibles en su mayoría, pues se ejercen acciones importantes como correr, abrazar, golpear, etc. En un contexto semántico y lingüístico actual, solemos decir “agarrar una taza” o “correr a la oficina”, sin que dichos términos se desliguen del propósito subjetivo, la voluntad ni el raciocinio. En una palabra, controlamos nuestros actos, sincronizando el uso de nuestros órganos. Y el punto principal es que tenemos una idea de cada órgano que poseemos puesto que contamos con una palabra específica que lo designa. Pero Homero no tiene palabras que se usen para representar todos los miembros, y de aquéllas que sí posee, representan una actividad agónica, propia de las gestas épicas que con frecuencia son estimuladas o afectadas por los dioses. Así Homero no tiene palabra para designar brazo, pero sí para mano y

antebrazo, pie, pierna y músculo. No hay tampoco palabra para el conjunto del tronco (Snell 2007).

Los poemas homéricos concentran una terminología sobre la naturaleza y función del alma en las que destacan *thymos*, *nóos* y *menos*, por un lado, y por otro *psyché*. *thymós* provoca las emociones y *nóos* suscita las imágenes, entre ambos se puede identificar la vida psíquica e intelectual, separadamente sin llegar a formar una unidad aunque se relacionan entre sí en la actividad del hombre. Algunos pasajes de la *Ilíada* parecen suponer que *thymós* sería un alma que al igual que *psyché* abandona el cuerpo al morir, como parece desprenderse de las expresiones [*kute d'ostea thymós*], “el *thymós* abandonó los huesos”. O también, [*óka de thymós óchet' apó meleon*] “el *thymos* se separó rápidamente de los miembros”. Pero ante estas interpretaciones, la explicación de Arbman según cita Bremmer (2002), resulta convincente, al desplazar el *thymós*, *nóos* y *menos* a la categoría de almas del cuerpo que fenecen con él. El lenguaje usado por Homero no indicaría ni unidad orgánica ni unidad psico-intelectual, por lo que su expresión debe ser entendida bajo ese supuesto. Es decir, al no existir el carácter unitario del alma ni del cuerpo, sus expresiones no tienen por qué presuponerlo. La distinción entre *thymós* y *psyché* no deja lugar a dudas, aunque con excepciones que no corresponden al hombre vivo, se identifica *psyché* con *thymos* al referirse a la muerte de animales. Una clara distinción bajo la cual subyace la superioridad del hombre.



En Homero, el alma, *psyché*, abandona el cuerpo por la boca, como aliento vital (*Ilíada*, 9, 409; 10,89); por los miembros lastimados (*Ilíada*, 16,856 y 22,362); o por una herida (*Ilíada* 14, 518; 16, 505); y esto supone que la *psyché* sale por una abertura del cuerpo. Aunque existe poca certidumbre en las traducciones sobre los textos homéricos, es posible extraer información concluyente, siempre y cuando se evite caer en el simplismo o peor aún, en el desconocimiento de la época en que fueron “construyéndose” las traducciones o interpretaciones. Así, es necesario considerar las variaciones dialectales para no equivocar el sentido original de una expresión, y con ello todo el pasaje. Tal es el caso por ejemplo del uso de la palabra *réthos*, que al parecer indicaba en Homero los miembros, es decir, brazos y piernas, u otro órgano como la boca, cuya actividad se relacionaba a una función heroica [*psyche d'ek rethéon ptamén' Aidósde bebékei*] (Snell, 2007, pág. 33). La referencia a este pasaje indica claramente que de los miembros el alma parte directamente al hades, “la psique salió volando de los *rethes* al hades”. Pero es muy probable que la recurrencia del alma a salir por algún orificio desde los miembros suponga que estos mismos miembros fueran la sede del alma. Estas interpretaciones dificultan la comprensión del vínculo alma-cuerpo<sup>17</sup>.

Una sugerencia sensata para resolver al menos en parte el problema de la relación alma-cuerpo, está en observar las interpolaciones hechas a los poemas, tanto por los poetas líricos, como por los tiranos de Atenas, hacia mediados del

---

<sup>17</sup> Para nosotros los conceptos son claros aunque artificiales. El problema es que existen sólo dos pasajes en donde se afirma dicho escape, *Ilíada* 16,856 y 22,362, que curiosamente se refieren a la desaparición de dos personajes singulares en la trama del poema: la muerte de Patroclo y la de Héctor.

siglo VI a.C., por ser el período en que prácticamente se formuló una especie de canon de los poemas homéricos que fueron pasados al lenguaje literario y posteriormente transliterados. El significado varía por ejemplo, al traducir al dialecto eólico expresiones en jónico como es el caso de *réthos*, pues para los líricos Safo y Alceo significa rostro, no miembro. Igualmente Sófocles en *Antígona* (529) y Eurípides en *Heracles* (1204), entre otros, tomaron el significado de rostro para la palabra. Con ello se dificulta la comprensión basada en traducciones directas y antiguas relacionadas a los poemas homéricos. Todo hace pensar que para Homero *rethós*, significaría “abrir la boca” y por tanto, que por allí salga el alma, *psyché* o *thymós*. (Snell, 2007)<sup>18</sup>. Lo más probable es que Homero compusiera mediante una combinación de dialectos forjando una lengua sólo utilizada con fines poéticos que nunca fue hablada. Sin embargo, destacan los dialectos jónico y eólico y en este sentido se explicaría que la palabra *rethos* subsista con un significado en el dialecto eólico como “rostro”, y no como “miembro”, tal como lo usa Homero en *Ilíada* 22,67, (Snell, 2007). Es probable que la expresión eólica *réthos* que significa rostro (Safo, Sófocles, entre otros) esté más cercana al significado de que el alma sale de la boca, ya que ésta se halla en el rostro. Pese a las limitaciones sobre el conocimiento de la lengua homérica, sí se tiene la seguridad de que era jónica con variantes eólicas.

---

<sup>18</sup> Puede consultarse la nota 24, pág. 34.

En algunos casos la confusión entre *thymós* y *nóos* no es generada por un error, sino más bien a causa de una delgada línea de distancia que los separa, entrecruzándose algunas veces con un sentido que se debe precisar,

No es tan clara la frontera entre *thymós* y *nóos*. Si, como hemos dicho *thymós* es el órgano psíquico-espiritual que motiva las emociones y reacciones, *noós*, a su vez, es el órgano de las percepciones, de modo que en general *nóos* engloba lo intelectual y el *thymos* lo emocional. (Snell, 2007, pág. 37)

Así Snell (2007) expone dos pasajes de la *Ilíada*, 14,61 donde Néstor dice [heméiz de phrazómeth'hopos éstar tade érga ei ti nóos réxei] “vamos a ver si el *nóos* puede hacer algo” (pág.38). Con ello se sugiere una remota relación entre la sede de las emociones y los sentimientos que mueven los actos con algún atributo de la inteligencia quizá práctica, pues *nóos* es básicamente una idea. Quizás no sea aventurado interpretar este pasaje con la expresión “no tengo ni idea de lo que hacer”. El segundo pasaje es *Ilíada* 2,409 y presenta una actividad del *thymós* que normalmente se asocia al *nóos*, como cuando Menelao no fue convocado a una reunión [édee gar katá thymón edelpheón hos eponeíto] “sabía en su *thymos* (ánimo) cuán apremiado estaba su hermano”, como afirma Snell (2007), se trataría de un cierto instinto motivado por la simpatía paterna. *Nóos* tiene la misma raíz de *noein* “comprender”, “penetrar con la mirada” y se traduce a veces como ver, por ejemplo en *Ilíada* 5, 590. Se asocia a *eidein*, pero no se reduce a un acto visual, sino a una percepción intelectual que acompaña el acto de ver. (Snell, 2007)

La expresión *psyché* que se traduce como alma, significó en Grecia desde el periodo arcaico tanto coraje como aliento vital; ambos casos constituyen una extensión del significado que la palabra tiene literalmente de “soplo” o “aliento”, sacado de la ruidosa expulsión de aire que producen los caballos al resoplar (Burnet,1990). Pero también connota que dicho animal fue para el mundo homérico un elemento primordial de las acciones heroicas, al tiempo que un rasgo épico complementario por excelencia, al margen de que en términos prácticos su empleo fuera deficiente<sup>19</sup>; en el periodo histórico sigue siendo una fuente de distinción, riqueza y clase social.<sup>20</sup>

Más allá de la preocupación épica de Homero por destacar una historia que resalte las hazañas guerreras de los héroes argivos y troyanos, su poema deja plasmado un marco de referencia invaluable y útil para guiar la reflexión sobre las características del alma en el periodo arcaico. De hecho, este punto de partida está respaldado por una total ausencia de posturas en contrario, y los innumerables esfuerzos por conectar las implicancias de la naturaleza del “alma homérica” con el desarrollo y evolución históricas posteriores. Ya durante el s. IV a. C. la fama de Homero como educador de Grecia, se había consolidado, a pesar de la crítica platónica, llegando a opacar las importantes figuras de los sabios del

---

<sup>19</sup> Los caballos uncidos a los carros de guerra solo aparecen con una función: transportar al héroe al campo de batalla, o sacarlo de él, lo que no es mucho en términos estratégicos, pero sí en sentido épico. Es verosímil la influencia del uso de carros de combate en el antiguo Egipto a través de la civilización minoica, y de algunos reinos orientales como los hititas, entre otros.

<sup>20</sup> La crianza de caballos era costosa, y pronto se asoció con las clases aristocráticas; de hecho la reforma de Solón en Atenas, reconoce la segunda clase como hippeis, quienes aportan la caballería en el ejército. Véase Aristóteles, *La Política*, 6,2.

siglo VI a.C. En efecto, no se le atribuye a los Siete Sabios mayor influencia que la dejada como herencia por Homero, y ello, pese a los cuantiosos apotegmas, sentencias, o anécdotas que la tradición ha registrado con mayor evidencia histórica. En ninguno de estos sabios queda manifiesto concepción alguna sobre el alma que difiera de la Homero. Resulta evidente suponer que Sócrates heredó finalmente todos los aspectos del alma y del cuerpo en la modalidad en que se fueron asociando hasta constituir una unidad, la cual identificó como alma racional dominante del cuerpo. Pero este proceso histórico tendrá como enclaves fundamentales las concepciones de Pitágoras y Heráclito.

### **1.2.2 El alma en la concepción de Ernst Arbman y J.N. Bremmer**

En este sentido la obra de J.N. Bremmer sobre el “alma homérica” proporciona un inmejorable contexto de lo que caracteriza el alma en la Grecia Arcaica<sup>21</sup>. Bremmer plantea un análisis comparativo, partiendo de los estudios realizados por Ernst Arbman.

La tesis central de Arbman gira en torno a las coincidencias del alma védica (*Atman*, *Purusa*) con las concebidas en la Escandinavia cristiana y la Grecia Clásica. A través de este punto de partida Bremmer (2002) sostiene que:

---

<sup>21</sup> A partir de aquí nos basamos en la obra de Jan Bremmer, “El concepto del alma en la antigua Grecia” (2002)

Parece razonable, por tanto, adoptar su método de análisis de la idea del alma griega para establecer su valor en el estudio del alma griega antigua. Este análisis comparativo comenzará con la tradición épica -la primera y más rica de nuestras fuentes de información, y que tanto influirá en ideas posteriores- para a continuación estudiar el material del periodo que va hasta el 400 a.C., en el que están presentes algunos aspectos de la idea griega del alma que no se encuentran en Homero. De este modo, veremos el cuadro más completo posible de la idea del alma griega antes de que ésta se convierta en tema de reflexión sistemática para Platón y otros filósofos. (pp.21-22) Para Bremmer las diversas concepciones del alma desarrolladas entre los siglos XII y IV a. C. ponen de manifiesto una continua actividad evolutiva, que al reproducirla mediante esta división cronológica, deja observar sus rasgos aun antes de ser objeto de reflexión de la filosofía.

Para comprender la síntesis realizada por Bremmer (2002) expondremos de modo esquemático la dualidad del alma propuesta por Arbman y reinterpretada por él. El alma se divide en un alma libre que constituye la personalidad del sujeto y se mantiene activa mientras el individuo está inmerso en la inconsciencia o el sueño. Por el contrario se mantiene quieta en un insensible estado de pasividad cuando el individuo está despierto o consciente. Este alma libre es en síntesis, "(...) la existencia no física del individuo, no solo después de la muerte sino en sueños, desvanecimiento y otra clase de inconsciencias" (pág. 27).

La otra parte es el alma del cuerpo y representa al yo interior del individuo que proporciona vida y consciencia al cuerpo. Para Arbman el yo interior se incorporará más tarde como un atributo del *Atman* en el cual se fusionan el alma libre y el alma del cuerpo (Bremmer, 2002). A su vez el alma del cuerpo posee dos categorías con funciones específicas, una nombrada también como alma libre, que hace posible la respiración y por tanto la vitalidad corporal, y que no debe confundirse con el alma libre identificada con la personalidad e individualidad del sujeto; y la otra llamada alma del ego que es la consciencia viva del individuo.

A partir de esta división propuesta por Arbman, Bremmer distingue entre el alma libre y el alma corporal. Correspondiendo a la primera la capacidad de acción independiente, aunque carente de contenido psicológico, es decir de representaciones de la voluntad. Es meramente una personalidad individual, capaz de salir del cuerpo sin ningún objetivo. Bremmer (2002) la identifica como la *psyché* homérica. Así el estudio “utiliza el modelo de la idea ‘primitiva’ del alma que distingue entre un alma libre que representa la individualidad de una persona y las demás del cuerpo que dotan a una persona de vida y consciencia” (pág. 22)

El alma corporal constituye el centro de la vida consciente que anima el movimiento, los sentimientos y las emociones; Bremmer (2002) la identifica con tres almas y sus funciones características: *thymós*, *menos* y *nóos*, y refiriéndose a Homero afirma que, “(...) su representación del yo interior del individuo es mucho más rica de lo que la definición del alma del ego de Arbman sugiere. Es más, junto

a las más abstractas almas del ego, Homero presenta órganos tales como los pulmones y el corazón, que cuentan con atributos psicológicos” (pág. 25)

De este modo, el alma homérica no se relaciona unitariamente con el cuerpo formando una totalidad consciente o plena de voluntad, sino que está desarticulada de las funciones vitales, e incluso contrapuestas a las almas del cuerpo. La síntesis de ambas recién se habrá de establecer alrededor del siglo V A.C., como hace notar Bremmer (2002) al afirmar que, “este desarrollo se encontraba todavía en curso y no había alcanzado el estado en el que la psique terminó por incorporar los atributos psicológicos del alma del ego. Dicho desarrollo llegaría a su conclusión solo a finales del siglo V” (pág. 25).

El alma libre actúa fuera del cuerpo durante el sueño o la inconsciencia, lo que la hace más enigmática, “sobre todo porque cuando su dueño está despierto, el cuerpo representa al individuo, y solo sus actividades tienen interés” (Bremmer, 2002, pág. 28). En este sentido lo enigmático del alma libre catapultó la importancia del cuerpo, ya que al no existir un vínculo causal como el propósito o la intención que ordene y dirija los actos del cuerpo, y estando el cuerpo sometido al escrutinio político de las proezas épicas bajo una noción muy presente del destino, la desconexión entre el alma libre y el alma del ego anula todo vínculo con alguna idea de conciencia.

Así, el destino predeterminado (hado) solo adquiere valor cuando el cuerpo, mediante el empuje de las almas del ego, lo incitan a moverse y actuar. Se



comprende entonces lo innecesario de un principio subjetivo como centro del alma libre. Esta conclusión se ve reafirmada por el hecho de que el alma libre al dejar el cuerpo descienda al Hades como una sombra o imagen, dejando en eterna suspensión sus recuerdos y apariencia. Lo central en el concepto homérico del alma son las acciones motivadas por el alma del cuerpo, que fenece al morir el cuerpo.

No se verifica, sin embargo, la tesis de que el alma libre sea el doble del cuerpo o la representación individual de la persona durante el sueño o la inconsciencia en el concepto del alma homérica. Homero incluye secuencias sobre revelaciones oníricas solo como un recurso literario en apoyo de la narración, sin representar los rasgos fenomenológicos del fenómeno onírico griego. Es decir, los sueños expuestos por él son meramente literarios (Bremmer, 2002). Con respecto a lo primero, el amplio estudio de Rohde<sup>22</sup> no logra encontrar un solo pasaje en Homero que aludiera a que el alma libre pudiera ser el doble del cuerpo. Fue más bien en Píndaro concretamente en el fragmento Fr. 131a y 132b (Bremmer, 2002) donde se menciona por única vez esa tesis, “(...) y después queda una imagen viva de nuestra vida pues esta es lo único que procede de los dioses. Esa imagen duerme mientras actúan los miembros; sin embargo, mientras dormimos, con frecuencia en los sueños nos muestran la decisión futura sobre los placeres y sobre los sufrimientos” (p. 20). Por otro lado, para J. Burnet (1990), ese alma no tienen ninguna relación con el hombre durante la vigilia, pues “no se identifica con nada de lo que en nosotros quiere, y siente en el curso de nuestra vida vigilante,

---

<sup>22</sup> Cfr. E. Rodhe, *Psique*, capítulo I

todo lo cual se atribuye de ordinario a la sangre y no al aliento” (p. 29). La conclusión de Burnet sobre “el doble del hombre real”, esclarece la perspectiva de Bremmer, al afirmar que “en cierto sentido y sin duda, *phyque* continúa existiendo después de la muerte, ya que puede aparecer a los supervivientes, pero en Homero difícilmente es ni siquiera un espíritu, ya que no puede aparecer a los vivos, sino en el sueño. Es una sombra (*skia*) o imagen (*eidolon*)”.

Por lo expuesto podemos concluir que Arberman, Bremmer y Burnet ponen de relieve, aunque con pequeñas diferencias, que no existe una conexión entre el alma y la vida consciente o racional, y en todo caso su función, mientras el hombre está vivo, consiste en actuar con absoluta independencia. Una variación de esta perspectiva la podemos encontrar en el enfoque expuesto por Eggers (2002) al identificar la noción del yo que surge en Homero “sobre la base del concepto de dominio (de personas y bienes” (p.114). Es decir, el exterior del individuo cuya extensión y valía es indisolublemente vinculante con sus riquezas. Así, la identidad del individuo por medio del poder sobre la riqueza le otorga un lugar privilegiado en la sociedad. Eggers, (2002) señala que la palabra *anax* es el mejor término para referir al yo homérico, pues su significado se integra al de su dominio. El hombre es el dominio que ejerce sobre su propiedad. En cambio, su vida interior está determinada por caprichosas fuerzas externas, como la escena que Homero (1995) narra en la Ilíada en que Agamenón le atribuye a Zeus la súbita apropiación de Briseida, esclava que le correspondía al héroe Aquiles, al afirmar que es el mismo Zeus quien envía la *ate* (ceguera) “(...) no podía olvidarme de la ceguera aquella con la que en un principio me obcequé. Pero pues me obcequé y las

mientes Zeus me arrebató, quiero volver atrás y reparar la falta cometida y obsequiarte con infinitas indemnizaciones” (p. 794).

### **1.3 El alma según Pitágoras**

#### **1.3.1 Entre la leyenda y la historia**

La tradición sitúa el nacimiento de Pitágoras, y parte de su infancia, en la isla de Samos, (c. 580-495 a. C.) de donde emigró hacia la Magna Grecia debido a la tiranía de Polícrates. Diversas fuentes lo hacen discípulo de Abaris el Hiperbóreo, de Zares el Mago y de Ferécides, así como de sacerdotes egipcios y caldeos (Hernández de la Fuente, 2011). En Crotona fundó una escuela y comenzó a elaborar una doctrina de rasgos ascéticos que reveló a los hombres para su salvación; allí también realizó innumerables actos de bilocación, magia, y taumaturgia; al parecer estuvo implicado en los conflictos políticos que sacudieron a la Magna Grecia, lo que sugiere el motivo de su muerte, al quedar atrapado o no querer abandonar la casa donde se encontraba que había sido incendiada intencionalmente por sus enemigos políticos<sup>23</sup>. En el extenso estudio sobre Pitágoras, de Hernández de la Fuente (2011), se resume el carácter legendario de Pitágoras, al afirmar que:

---

<sup>23</sup> Sobre los rasgos comunes en su biografía coinciden las fuentes principales de Jámblico de Calcis, Porfirio de Tiro, Diógenes Laercio y la Suda; además un tratado perdido sobre los Pitagóricos compuesto por Aristóteles.

Estas leyendas constituyen el núcleo más antiguo de la tradición histórico-biográfica sobre Pitágoras como demuestra el hecho de que aparecieron ya en la obra perdida de Aristóteles sobre los Pitagóricos, y conforman su faceta quizá más original y la que con más fuerza ha pervivido en la tradición biográfica tardo antigua: la del líder carismático de un nuevo grupo filosófico y religiosos con ideas particulares sobre el alma y el más allá. (pág. 62)

La figura de Pitágoras se yergue bajo el horizonte de la historia y la leyenda por igual. A pesar de ello mantiene un ideario peculiar y coherente, que con el paso del tiempo conservará su vigencia, principalmente por ser el fundador de una doctrina cuya finalidad era la salvación del alma humana y su transformación en divinidad. Su éxito estuvo impulsado por el declive de los cultos tradicionales, hacia finales del siglo VI a.C., una época en que se produjeron grandes transformaciones políticas en toda Grecia, pero también un periodo de síntesis religiosas entre las tendencias legalistas y las religiones místicas, que sentó las bases para el desarrollo de la religión patriótica como institución en la polis griega del siglo V a.C.

Existe sin embargo mucha incertidumbre sobre cuál sea la auténtica doctrina pitagórica, y si alguna vez fuera volcada en algún texto canónico. Pues en efecto, se suele asociar el pitagorismo auténtico a una tradición oral, aunque no hay evidencia histórica que sugiera que Pitágoras fuera autor de algún escrito. (Hernández de la Fuente, 2011), igual que Sócrates, quien tampoco escribió ningún texto relacionado con su filosofía. La personalidad, doctrina y hechos de Pitágoras son narrados por abundantes fuentes, muchas de ellas apócrifas y

tardías. Esos documentos han sido motivo de estudio para los especialistas en Pitágoras, y se han clasificado como una *literatura de falsarios*. Esta, incluso, a lo largo de los siglos, ha ido formando una auténtica tradición. En este sentido, Hernández de la Fuente (2011) afirma que tanto su doctrina como su propia biografía,

No sólo se presta a falsificaciones, evocaciones y recreaciones el carácter secreto e iniciático de la comunidad religiosa originaria y de sus enseñanzas, sino también la propia figura carismática del *theios aner* Pitágoras, rodeada de un aura legendaria. Más allá del trasfondo histórico—religioso, la llamada literatura pitagórica participa a su modo de lo que se ha denominado *Lügendichtung*, la literatura de mentiras (pág. 167).

Resulta importante, sin embargo, distinguir en esta literatura el componente distorsionador de la atribución engañosa. La literatura falsaria parte de hechos probablemente reales correspondientes a un núcleo básico, que en el caso del pitagorismo se centran en el secretismo de la doctrina y en su carácter ritualista, además de ciertos códigos comunicativos mediante los cuales era posible reconocer a un miembro de la comunidad pitagórica y sostener un intercambio seguro de información. Estos documentos se centran preferentemente en los actos milagrosos de Pitágoras, asociándolos con rasgos de hombre divino y héroe político:

Los *thaúmata* o milagros de Pitágoras, forman un catálogo fijo que varía en las colecciones de vidas del filósofo y en los libros de paradoxografía. Estos *thaúmata* son señales de un hombre santo que, haciendo uso de una prerrogativa casi divina, cura, adivina el futuro, se traslada mágicamente de

un lugar a otro, pero que a su vez defiende a su comunidad frente al enemigo exterior y fomenta en su interior la concordia social. (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 62).

Los documentos ficticios del pitagorismo están muy presentes en la tradición platónica y neoplatónica. Estos últimos se ubican cronológicamente no más allá de los siglos IV y III a. C., a partir de los escritos peripatéticos de Dicearco, Aristóxeno y Heraclides Póntico, que a su vez se fundan en una obra perdida de Aristóteles sobre la vida de Pitágoras<sup>24</sup>; estas son las fuentes usadas por los neoplatónicos Jámblico y Porfirio. Todos los vestigios del corpus literario pitagórico están dominados por la versión platónica y neoplatónica.

Los fragmentos pitagóricos son difíciles de autenticar, y en general los textos atribuidos a Pitágoras son todos espurios, siendo los más notables los llamados “*Versos de Oro*”. Sucede lo mismo con el género epistolar surgido con posterioridad a la caída del gobierno pitagórico de Crotona y otras ciudades sicilianas<sup>25</sup>. En este género destaca la llamada carta de Lisis que le escribe a un tal Hípaso o Hiparco<sup>26</sup>, sobre las consecuencias de haber hecho públicos los secretos del pitagorismo y su licenciosa conducta. Esta carta guarda una interesante relación con la epístola atribuida a Platón, la llamada carta VII, que se ha aceptado como “probablemente auténtica”. En ambas se hace mención a “filosofar en público” y a la “opulencia siciliana”, en el primer caso, acusando a

---

<sup>24</sup> Mencionado por Diógenes Laercio, VIII, 34.

<sup>25</sup> Hacia finales del siglo IV a. C.

<sup>26</sup> Jámblico lo llama Hiparco, Sobre la vida pitagórica, 75, mientras que Diógenes Laercio lo nombra Hípaso, VIII, 42.

Hípaso o Hiparco, de predicar indebidamente la doctrina pitagórica mientras se dedica a una vida de excesos; y en el segundo, se elogia a Dión por dejar el lujo siciliano y dedicarse a la filosofía. Pero existen otros temas equidistantes: la crítica a los sofistas, metáfora del tinte y batanero, mezcla del agua pura con el lodo, tirano sin ley, entre otros.

La carta se centra en la figura de su supuesto autor, Lisis, quien junto con otro pitagórico de nombre Arquipo, fueron los únicos sobrevivientes de la matanza de su comunidad durante el golpe de estado de Cilón, en Crotona<sup>27</sup>. Refugiado en Tebas, desde aproximadamente el 380 a. C., Lisis ejerce la doctrina según las reglas peculiares y estrictas del pitagorismo original, siendo maestro del famoso general Epaminondas. La arremetida contra los pitagóricos en Sicilia obligó al exilio de sus miembros más notables, quienes se refugiaron en Regio por un tiempo manteniendo fidelidad a las enseñanzas de su fundador, “hasta que noblemente se extinguió” (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 338). Una segunda generación de pitagóricos también fluctúa entre la historia y la leyenda, aunque hay unanimidad en aceptar la existencia de sus miembros, como Filolao de Crotona (470-385 a.C.) y Arquitas de Tarento (428-347 a.C.), cuya influencia sobre Sócrates y Platón es referida en las fuentes antiguas.

Hernández de la Fuente, sostiene que Pitágoras alcanzó la fama, no tanto por su dedicación a las matemáticas o la música, como lo ha presentado la historia de la

---

<sup>27</sup> Véase Jámblico, “*Sobre la vida pitagórica*”, 250, y Porfirio, “*Vida de Pitágoras*”, 55.

filosofía, sino por lo novedoso de los rituales purificatorios que prometían la salvación y la inmortalidad del alma. El núcleo de su doctrina se puede sintetizar en cuatro aspectos: (i) introducción de rituales, cuyo antecedente se remontaba a los antiguos rituales practicados por las sectas místicas, como los órficos o los rituales dionisiacos, a través de cuyo cumplimiento estricto, el alma obtenía un destino gratificante; (ii) el alma revelada como un ente inmortal (*daimón*) unido precariamente al cuerpo material compuesto con las cenizas de los titanes fulminados por Zeus luego de asesinar al pequeño Dionisio, defecto que se vería subsanado por las sucesivas reencarnaciones; (iii) la posesión de un saber divino, de rasgos apolíneos, que le hacen destacar en la adivinación, la curación y la retórica milagrosa; y por último, (iv) la creación de una forma de vida ascética basada en la autodisciplina con consecuencias políticas y morales. (Hernández de la Fuente, 2011). Se puede apreciar que tanto la vertiente política del pitagorismo como su doctrina escatológica, parten de un mismo principio centrado en la praxis ascética y purificadora de los rituales. Llevan en su interior las facetas evolucionadas de los cultos a Dionisos y Orfeo, especialmente de este último, que a su vez supo atemperar, bajo la mediación de Apolo, al dios de la catarsis violenta. A resultas de lo cual emerge una imagen mediadora “con el mundo de lo divino, que ha sido interpretada en clave religiosa en la historia de la cultura griega, y que hace de Pitágoras legendario un salvador de la raza humana enviado por los dioses” (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 15). De ese modo, la vida y obra de Pitágoras no se entiende fuera del contexto en que operan grandes cambios espirituales y de creencias religiosas, entre las que se halla en primer lugar su noción sobre el destino del alma y las vías para acceder a la salvación.



Pero en torno al personaje nada es seguro, y su biografía ha sido tratada con escéptica distancia durante el largo periodo que va desde el Renacimiento hasta la actualidad (Hernández de la Fuente, 2011).

### **1.3.2 Hombre divino y chamán**

Herederero en partes iguales tanto del orfismo como también de los cultos dionisiacos por aquel mediatizado, el movimiento inaugurado por Pitágoras adquiere su legitimidad a causa de su aureola de hombre divino (*theios aner*). Pero la saga de acontecimientos que adornan su extraordinaria vida lo define como un chamán, según Hernández de la Fuente (2011). El chamanismo constituye para M. Eliade una técnica del éxtasis que por lo general se emplea para el beneficio de la comunidad, sirviendo el chamán como un intermediario entre los hombres y los dioses. Una especie de demiurgo que se mueve con facilidad entre todos los planos de la realidad, comenzando por la visión onírica, la predicción, la curación, la adivinación y los discursos entusiásticos. La personalidad del chamán ejerce una atracción positiva en la audiencia, capaz de ser definida en los términos con que cada quien lo considera, y al mismo tiempo ser esquiva e inexplicable.

(...) el chamán realiza varias funciones de mediación en la comunidad, la medicina, la poesía, las ofrendas a la divinidad, la adivinación y el contacto con el mundo divino, la memoria colectiva y mística de la tribu o la conducción del alma al más allá. (...) el chamán asiste en la experiencia

cognoscitiva e iniciática de experimentar “una muerte antes de la muerte” (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 28)

Sin embargo, M. Eliade nunca tuvo por cierto que el chamanismo fuese una característica distintiva de la religión griega, aceptándolo solo de modo parcial en el culto desarrollado en torno al héroe mítico Orfeo, oriundo de Tracia; un culto chamánico originado por la síntesis entre creencias mistéricas en contacto con la religión griega, a la que le aportaron la mántica como rasgo distintivo, y luego también las curaciones milagrosas, la adivinación por el sueño y las experiencias extáticas. Estos rasgos chamánicos en la religiosidad griega entre los siglos VII y V a. C., se explican según Hernández de la Fuente (2011) porque, “Los griegos de la época arcaica ya habían entrado en contacto con los pueblos de tradición chamánica como los tracios y los escitas” (pág. 29) . Igualmente, Dodds, considera que esta influencia se debió al comercio y colonización griegas comenzados en el siglo VII a.C. cuando se pusieron en contacto con la cultura chamánica de los escitas establecidos en el Mar Negro (Bremmer, 2002). Por ello “Los puntos de vista de Dodds y Meuli han ejercido una gran influencia en la creencia del origen norasiático o centroasiático no solo del concepto del alma errante sino de otros elementos de estas leyendas”. (Bremmer, 2002, pág. 32)

Son precisamente estos pueblos donde se halla la mayor evidencia de las prácticas del chamanismo más antiguo que se conozca en esta parte del mediterráneo, “(...) como reflejan en la religión griega el chamán Orfeo o en la literatura leyendas como la de Zalmoxis, Aristeas y Abaris, que Meuli y Eliade

interpretan como reflejo de las experiencias chamánicas de tradición escítica” (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 31). Entre las grandes figuras chamánicas relacionadas con Pitágoras destacan Abaris, Aristeas, Zalmoxis, y muchos otros con rasgos órficos, entre los que se puede nombrar a Epiménides, un misterioso cretense anterior a la época en que vivió Pitágoras, pero vinculado a él por sus rasgos apolíneos. Abaris, el Hiperbóreo, es un personaje proveniente de la lejana región del norte allende a Tracia, de una geografía mítica; es una tierra remota habitada por los isedones, los arimaspos de un solo ojo, los grifos y los hiperbóreos. Históricamente estos pueblos corresponden a formaciones tribales de origen escitas, tracias e indoeuropeas, cuyas correrías y desplazamientos obligados los fueron acercando desde el norte de Grecia, donde se asentaron, hasta la región de la Grecia continental<sup>28</sup>. Abaris poseía el don de viajar montado sobre una flecha de Apolo alrededor del mundo, y sin probar alimento (Heródoto, 1998, pág. 339). Por otro lado, Aristeas de Proconeso (circa siglo VII a.C.) fue enviado por Apolo a la región del Mar Negro, a la tierra de los isedones cercana a la de los arimaspos y los hiperbóreos (Heródoto, 1998). Aristeas tenía el don de salir de su cuerpo y viajar a lugares distintos, lo cual lo une a Pitágoras en el rasgo chamánico de salir de sí, solo que en el caso de Aristeas es el alma que sale de su cuerpo, mientras que Pitágoras tiene el don de la bilocación. Un rasgo que solo superficialmente coincide con el trance experimentado por Sócrates durante la campaña de Potidea, narrado por Platón en “El *Banquete*”, 174 ss. y 220 y ss., el primero de los cuales parece estar fundado históricamente, según M.I Findlay (1996), que además se apoya en la parodia aristofánica de *Las Nubes*, 170.

---

<sup>28</sup> Para una descripción más detallada véase Heródoto Libro IV.

Menos convincente de un estado catártico profundo resultan los pasajes del Fedón 84c, y 95e; en el primero de los cuales se resalta un largo silencio en medio de una conversación, por lo demás interrumpida al oír el diálogo entre Cebes y Simmias. No hay en Sócrates presagio, sino profunda reflexión.

En el periodo arcaico el alma constituyó el nexa con el conocimiento de los sucesos futuros, pudiendo presagiar ya sea mediante un trance provocado por alguna divinidad, o cuando se está al borde de la muerte, así:

En la mentalidad antigua, es en el alma donde reside la capacidad de presagiar el futuro; y en el tipo de adivinación inspirada o natural, la profecía se basa siempre en el influjo de lo divino sobre el espíritu, ya sea justo antes de la muerte, por el viaje inminente al más allá, ya sea durante el sueño o la breve visita a ese mundo de los muertos (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 32).

Ejemplos de estas experiencias se pueden apreciar en tres pasajes de la Ilíada; uno en la escena de la muerte de Patroclo en manos de Héctor (XVI, 850), otro, cuando los caballos de Aquiles predicen su muerte, luego de vestir la nueva armadura fabricada por Hefestos (XIX, 850); y el último, cuando Héctor moribundo le anuncia a Aquiles no solo su muerte, sino a su matador: su hermano Paris (XXII, 355 ss.). En el periodo arcaico la naturaleza del alma no deja distinguir ningún rasgo de independencia o fuerza vital intrínseca que invoque tal atribución de presagios; casi desaparece la personalidad del individuo quedando su imagen

como un signo débil que no hace sino destacar la presencia divina en la predicción, a través suyo.

Pero al cabo de un siglo y medio o algo más, la religiosidad griega va a experimentar grandes transformaciones. Comienza a destacarse la presencia de los sabios en el momento en que se producen también reformas políticas y sociales profundas. Pitágoras representa, en este contexto, una personalidad que opera un cambio radical en la relación del hombre con los dioses, especialmente por su nexo personal con Apolo. De allí también que todos los personajes vinculados a él en las tradiciones y leyendas se presenten como agentes de cambio en esta nueva mentalidad más centrada en el dominio del alma libre, pues “La leyenda de Aristeas revela un aspecto del alma libre que no se encuentra en Homero, el viaje del alma durante el trance” (Bremmer, 2002, pág. 35). Y en este sentido, es correcta la afirmación de Colli, que coincide con Bremmer, al asignar un carácter más dinámico a la disposición del alma humana, poniendo de manifiesto una transformación única en el mundo griego antiguo.

De estos dos personajes [Abaris y Aristeas]-que ya no son del mundo de los semidioses, sino del de los puros hombres- la tradición antigua recoge no solo las palabras o la expresión poética mediatizada, sino también-y sobre todo- la acción mágica y las dotes excepcionales que les concedió el dios Apolo. Y si son capaces de actuar así, es por la posesión divina que les invade: ésa es, pues, la manifestación activa de Apolo en su delirante locura. El éxtasis apolíneo es un salir fuera de sí: el alma abandona el cuerpo y, en plena posesión de su libertad, sale al exterior (Colli, 2011, pág. 51)

En su calidad de intermediario entre los dioses y los hombres, la figura de Pitágoras se convierte por medio de sus atributos de médico, taumaturgo, y predicador milagroso, en una figura singular de autoridad política y religiosa. Aunque esta interpretación ha sido combatida por los historiadores de la filosofía por restarle seriedad a su herencia filosófica, sin embargo, como afirma Hernández de la Fuente (2011)

La atribución de poderes mágicos (...) ha de ser estudiada en este contexto político y social, los datos son incontrovertibles y, como veremos, solo un análisis conjunto de la cara racional e irracional puede llevar a aprender algo de este antiguo “hombre divino” ofreciendo una interpretación que aúne sus facetas chamánica y política”. (pág. 62)

Y es precisamente en esta relación en que se destaca la formulación de una nueva visión ética sobre el hombre, aun sin los rudimentos puramente racionales como habrá de incorporar Sócrates posteriormente. Pero resulta importante seguir la pista de este recorrido de Pitágoras a Sócrates; un vínculo incuestionable ya sea por mediación de Platón en su adaptación del pitagorismo, o por la coyuntura histórica en que le tocó vivir, pues como afirma Taylor (2011),

(...)las más grandes odas órficas de Píndaro pertenecen a los años inmediatamente anteriores al nacimiento de Sócrates, y esto sugiere la probabilidad de que Sócrates hubiera sido iniciado cuando niño en la religión órfica, y que esta le hubiera dejado una impresión duradera. Este hecho si es tal, contribuirá a dar cuenta de la firme conexión que hallamos entre Sócrates y los pitagóricos de Tebas y Flío” (p.42)

El orfismo en el que se inspiran los pitagóricos, tuvo una gran influencia en la sociedad ateniense, en particular, y griega, en general, durante la primera mitad del siglo V a.C., y hay que diferenciarlo del orfismo vulgarizado que conoció Platón casi un siglo después. Un periodo durante el cual las fuerzas del legalismo religioso se confrontaban con las vertientes místicas. Sócrates preludia una síntesis original de ambas tendencias.

Jaeger (1996) descarta una posible explicación del alma socrática como una extensión de la concepción órfica que influenció tanto la religión griega como la filosofía desde el siglo VI a. C. En ese contexto la dicotomía alma-cuerpo es producida por la caída de un demonio (alma) en la cárcel de la materia (cuerpo), de la que se habría de liberar luego de una larga secuencia de reencarnaciones para retornar a su origen. Esta doctrina, sin embargo, constituye una perspectiva propiamente platónica y ajena a Sócrates, pues,

El concepto socrático del alma carece de todos los rasgos escatológicos o demonológicos. Fue Platón quien más tarde los entretejió en su adorno mítico del alma y de su destino. Ha querido atribuirse a Sócrates la teoría de la inmortalidad del *Fedón* platónico, e incluso la teoría de la preexistencia del *Menón* (pág. 418).

Con ello Jaeger (1996) rechaza la interpretación que ofrece la escuela escocesa (Burnet y Taylor) al aceptar como socrática la doctrina de la inmortalidad y la teoría de las ideas de Platón. Vínculo que se fundamenta en la exposición de

Fedón 76, e. Pero, si como afirma Aristóteles no fue Sócrates el introductor de la teoría de las ideas, sino el propio Platón, es cierto entonces que la concepción sobre la inmortalidad que se sustenta en dicha doctrina no pertenece a Sócrates sino al propio Platón.

En todo caso, el *daimon* órfico no posee los atributos individuales de una conciencia racional, cuya moralidad está dirigida a expandirse por medio de la misión encomendada por el dios y es ante todo discursiva, en oposición a las prácticas ascéticas preconizadas por el orfismo, sin la pretensión de derivar su exhortación a un fin escatológico. Es notoria también la distancia del ideal órfico a partir de un individualismo liberador, un compromiso del individuo con su salvación, mientras que en Sócrates se expresa una liberación individual proyectada a la comunidad misma, no restrictiva a una secta. Para Taylor (2011) la influencia órfica fue real aunque solo como una prefiguración a la que se le añadió algunas influencias de Anaxágoras.

### **1.3.3 Un triángulo entre Pitágoras, Apolo y Orfeo**

Existe un vínculo notable entre los tres personajes que representan un aspecto esencial de la religión griega. Dos de ellos manifiestan una evolución que al cabo de los años transformaron de un modo radical su personalidad, mientras que el otro se ha erigido bajo la sombra de su misteriosa influencia.



Para comenzar, la música es un rasgo común de los tres, e igualmente el fin terapéutico asociado a esta. Los tres son dadores de salud, capaces de traspasar los límites naturales de la muerte. Por ello, afirma Hernández de la Fuente (2011) que:

Resulta relevante la idea de la música como medicina del alma y elemento que ayuda a regular las pasiones, especialmente la ira; la virtud más elevada era una especie de armonía o acorde musical del alma que permite el autocontrol (pág.75).

Pitágoras posee el don de la predicación cautivadora y Orfeo el de cambiar hasta el extremo los ánimos exaltados. Apolo solo los aventaja por su origen divino y la complejidad de su naturaleza, de la que sin duda ambos participan. La muerte cruenta y violenta experimentada por Orfeo y Pitágoras puede explicarse como un momento sacramental en que los personajes consolidan una veneración más cercana a la ultra realización de su humanidad que a la divinización de su naturaleza. Son modelos para el hombre que busca liberarse del dolor, el sufrimiento y la muerte. La doctrina órfico-pitagórica apunta a la liberación del alma y su retorno a la naturaleza divina, por lo que:

Las enseñanzas de Pitágoras sobre el alma tenían una incidencia directa en la ética y en la vida diaria de su escuela, de tal forma que constituyen la parte central del pitagorismo antiguo. Siguiendo el modelo de los misterios y de la religión griega, los acólitos de Pitágoras debían observar estrictamente una serie de reglas vitales y rituales si querían participar de la iluminación y alcanzar la verdad, la salvación en la vida y tras la muerte” (Hernández de la Fuente, 2011, pág. 75).

Cabe destacar que la religión órfico-pitagórica logró desprenderse del dominio Apolíneo no tanto a causa de un posible conflicto de intereses oraculares, sino más bien como parte de una evolución dentro de un marco más general acaecido en la religión griega durante el periodo arcaico (Graves, 2011). En el mito de Orfeo se narra que las bacantes despedazaron al desconsolado músico como un acto de venganza azuzado por el propio Dionisio a causa de su resistencia a rendirle culto y por criticar su consentimiento de sacrificios humanos. Al contrario, Orfeo veneraba al sol a quien identificaba con Apolo. Luego de despedazar su cuerpo, la cabeza de Orfeo dio a parar sobre un río y comenzó a dictaminar oráculos y consejos a quienes lo pidieran. Finalmente luego de un largo recorrido la cabeza parlante llegó a las puertas mismas del santuario de Apolo en Lesbos habiendo cruzado el mar<sup>29</sup>. En este punto el mito pone de manifiesto un aspecto crítico. Apolo mortificado por la actividad oracular de Orfeo lo reconcilia con Dionisio, convenciendo a ambos para que se asocien en un culto y santuario profético (Graves, 2011).

Detrás de esta narración mítica subyace la naturaleza de la conversión -en realidad poco conocida- en la historia de la religión griega del dios Apolo. En efecto, este dios de rostro colérico descrito en los Himnos Homéricos que ingresa al Olimpo ante el temor de los dioses (Anónimo, 2001, pág. 74), parece haber tenido un origen absolutamente ajeno al calmoso y sabio dios del periodo histórico

---

<sup>29</sup> Para la narración completa del mito véase *Los Mitos Griegos* de Graves, 28.

griego<sup>30</sup>. Una etapa caracterizada por sus rasgos extáticos y violentos lo acerca a un origen oriental<sup>31</sup>, y lo hacen semejante a Dionisio. Pero el rasgo de la religión olímpica exige un signo original en cada dios, de modo que se vea obligado a realizar alguna hazaña que lo identifique como una potencia divina. De este modo Atenea crea el olivo, Hermes el comercio, Poseidón domina sobre los seísmos y el mar, o Zeus la hospitalidad, con lo que se aseguran un lugar entre los inmortales. Apolo es conocido en el mundo homérico como un flechador eficaz y mortífero que lanza sus dardos invisibles y causa la peste entre sus enemigos (y eventualmente una muerte cruel a alguien en particular). Todo esto cambia de pronto. El cuarto de conversión del dios Apolo debió suceder, según Nilsson (1953), por influencia de la corriente legalista que invadió Grecia durante el periodo arcaico, coincidiendo incluso con los *sophoi*, y corrigió los excesos del extatismo que aun fueron quedando como un rasgo característico y dramático en las épocas posteriores en la figura de la *Pythía*<sup>32</sup>. Por ello en el mito Apolo reaparece como un conciliador sabio que además comparte con Dionisio el oráculo de Delfos tres meses al año durante su ausencia. Según Nilsson la naturaleza apolínea con esos nuevos rasgos alcanza a Pitágoras como puede comprobarse a partir del origen de su nombre, traducido como “Portavoz de Pythó”, la monstruosa serpiente que Apolo mató y por la que tuvo que purificarse. En efecto los pitagóricos elevaron el legalismo y las purificaciones al pedestal más alto de su espiritualidad. El triángulo se completa por la adopción de las creencias órficas en la ascesis pitagórica

---

<sup>30</sup> Aunque también es cierto que en el citado himno ya se anuncia un dios no solo de la lira y el arco, sino también el anunciador de los designios de Zeus; véase *Himno a Apolo* 130.

<sup>31</sup> No queda claro en realidad si es una divinidad de origen oriental o propiamente griego.

<sup>32</sup> Aunque no debe olvidarse que tras la acción extática de la Pythía un cuerpo de sacerdotes sobrios mediatizaba la revelación oracular.

proporcionando un impulso importante en la asimilación de la religión. Sócrates heredará algunas de las formas legalistas pitagóricas y un camino apolíneo. Y en lo que respecta a Orfeo, no es posible ignorar que el cambio de vida mostrado por el héroe tracio tiene un paralelo en la historia de Sócrates y el fisonomista Zópiro<sup>33</sup>, que develó en el filósofo un pasado inclinado al placer y el desenfreno, el cual supo cambiar por medio del dominio de sí mismo y el cuidado del alma inspirados por Apolo. Y en efecto, Orfeo trasmutó de un pasado marital ejemplar y una actitud desconfiada ante los dioses a constituirse en un mensajero del amor homosexual y una calmada ascesis purificadora.

## **1.4 El alma según Heráclito**

### **1.4.1 Heráclito en la tradición antigua y moderna**

Heráclito de Efeso (Acmé 500 a. C.) es un importante impulsor de la filosofía en las postrimerías del periodo arcaico griego<sup>34</sup>. La enigmática forma de expresar su pensamiento, separado del estilo épico, unido a la fragmentaria obra que ha quedado de él<sup>35</sup>, ha sido para muchos autores un motivo excepcional de

---

<sup>33</sup> La leyenda del fisonomista Zópiro está inspirada en un diálogo escrito por Fedón cuyo título lleva el mismo nombre. Relataba el encuentro de Zópiro con Sócrates, a quien dijo que por sus rasgos era un hombre licencioso, lascivo e incontinente, lo que Sócrates aprobó pero afirmando que por su esfuerzo había corregido esa conducta de su juventud.

<sup>34</sup> Es inevitable el sesgo que presentamos en la reflexión de este capítulo sobre Heráclito, tanto por la complejidad de su filosofía como por los objetivos de la investigación, lo que nos lleva a pasar por alto muchos aspectos de su pensamiento, para centrarnos solo en aquellos relacionados con la religión socrática.

<sup>35</sup> Conrado Eggers, reduce la cifra de fragmentos atribuidos a Heráclito a 116 de los 130 recopilados por Diels- Kranz. Para el presente capítulo y la investigación en general optamos por los fragmentos recogidos además de la mencionada obra de C. Eggers, la recopilación y estudio de R. Mondolfo y el insustituible estudio de A. García Calvo.

interpretación. Aunque casi desconocido, deformado u opacado durante gran parte de la antigüedad por filosofías sistemáticas como las de Platón y Aristóteles, o por las demandas cosmológicas del estoicismo, la doctrina de Heráclito pudo sobrevivir a duras penas. Su suerte paradójicamente mejoró con la transmisión que de su obra hacen, tanto Diógenes Laercio como los primeros Padres de la Iglesia, Clemente de Alejandría e Hipólito de Roma, aunque estos últimos con obvias razones apologéticas (Cristóbal Montes, 2011). Tanto Conrado Eggers (2011) como Alberto Bernabé (2001) ponen de relieve las tergiversaciones en la valoración de Heráclito por parte de Platón y Aristóteles, al transmitir algunos aspectos de su pensamiento de modo recortado e incompleto. Bernabé (2011), por ejemplo, afirma que,

Platón es culpable de haber legado a la posteridad dos frases de Heráclito (...) “todo fluye (*panta rhei*)” y “no nos podemos bañar dos veces en un mismo río” que resultan ser ambas tan deformadas que se alejan por completo del genuino pensamiento de Heráclito. Aristóteles por su parte solo lo entiende como una prolongación más del pensamiento de corte milesio, para el que el fuego es la materia constitutiva del universo. (...) Más tarde serán los estoicos los que contribuirán a distorsionar su pensamiento, dándonos una lectura estoica del filósofo –que por cierto ha arrastrado a muchos de sus intérpretes modernos- totalmente anacrónica (pág. 114).

No será sino hasta finales del siglo XIX en que Heráclito comenzará a emerger como un pensador formidable, poseedor de una doctrina que centra su atención en la dialéctica. Así, Heráclito revive su influjo en los escritos de Hegel, Marx, Nietzsche, e incluso, Heidegger (Cristóbal Montes, 2011) Todos ellos representantes de una filosofía post-ilustrada que ha captado con precisión el carácter crítico de la racionalidad y trastocado la claridad del entendimiento en su

relación con el objeto por la oscuridad nutricia de la expresión enigmática. Esto obliga a un retorno al subsuelo del sujeto para poder comprender su posición en la realidad. De este modo, afirma Cristóbal (2011), resaltando la empatía mental de algunas figuras de la filosofía con “el Oscuro”, que:

Hegel revela que no ha dejado de introducir ni uno solo de los apotegmas de Heráclito en su *Lógica*. Nietzsche ve en el maestro efesio al filósofo más claro y profundo de todos los tiempos. Y Heidegger lo considera como el más fascinante de los pensadores griegos tempranos, porque ‘sus frases son como enigmas y sus palabras parecen ademanes’ (pág. 12)

Pero lo cierto es que no es tan seguro que la dialéctica heracliteana se enfoque principalmente en la cosmología. Según Eggers (2011) tal parece que dicha orientación es en cierto modo producto de las demanda teóricas malinterpretadas a partir de su obra desaparecida, cuyos fragmentos proveen escasa base como para apuntalar un pensamiento cosmológico, aun con la ayuda de la doxografía antigua. Lo que queda de la obra de Heráclito está escrito con un lenguaje aforístico a imitación de aquellas expresiones características del periodo de los *sophoi*, según la clasificación del desaparecido texto aristotélico citado en el capítulo I, solo que Heráclito se apodera de la forma, pero desprecia el valor de su contenido, dada su aversión a la democracia y su inclinación a la misantropía<sup>36</sup>.

Por ello Eggers (2011) afirma que:

La mayor parte de los investigadores coinciden en que el estilo de la obra de Heráclito ha sido sentencioso, aforístico, y por ende, desprovisto de todo carácter sistemático. A ello se suma la continua expresión alegórica o simbólica, así como una ironía respecto a la mayor parte de sus congéneres, pero especialmente frente a los intelectuales (pág.9).

---

<sup>36</sup> Véase Diógenes Laercio IX, 2 -3.

De este modo, su estilo marca un cambio sustancial en la manera como hasta ese momento se había relacionado la literatura filosófica con las antiguas tradiciones expuestas en la narrativa de la épica<sup>37</sup> y la lírica. Ahora, con Heráclito, se abre paso una expresión que recoge, por un lado, el legado de los apotegmas de los sabios, pero por otro, el rechazo de sus ideales políticos y colectivos. Su estilo impulsa el carácter enigmático del oráculo delfico haciéndolo más familiar al hombre, que destaca ahora en el centro de su doctrina. Asoma un intimismo que se revierte sobre el universo en conflicto, que si bien rebasa la naturaleza del hombre al mismo tiempo la encumbra. Abiertamente distante de las doctrinas jónicas sobre la *physis*, introduce la subjetividad en ella con el signo distintivo de la contradicción, con lo que combate las fantasiosas doctrinas sobre la armonía del universo, sobre todo aquella atribuida a los pitagóricos o a otros como Hesíodo y Jenófanes.

Pero la doctrina de Heráclito deja una gran oscuridad en la comprensión, la cual ha sido pretendidamente esclarecida por la crítica moderna. Sin embargo, el debate está muy lejos de agotarse o concluirse, y mucho menos de detenerse en un consenso. En este sentido destacan las lúcidas observaciones expuestas por García Calvo (2006), contra autores modernos como Diels-Kranz, cuyo legado hoy es todavía una referencia obligada de todos los fragmentos presocráticos existentes. García Calvo los considera inapropiados puesto que según él han sido

---

<sup>37</sup> En la épica destaca la moral agónica, por lo que no parece que Heráclito la excluyera de su pensamiento; sin embargo, el conflicto o el cambio, resumidos en la figura del fuego que todo lo consume y transforma constantemente, posee un sentido totalmente nuevo para él. No se trata de héroes de rancio abolengo, ni de historias fantásticas, sino de la *physis* misma fusionada en el logos.

ordenados de modo artificioso y arbitrario, como es el caso de A.G.S. Kirk, a quien observa su inexacta clasificación de fragmentos cósmicos que dividen la unidad de la física y la lógica, contenida como una unidad doctrinal, propia de Heráclito. Así mismo, su crítica recae sobre Mondolfo (2012), especialmente sobre la doctrina del fuego que Platón en su sinopsis histórica del *Sofista*, 242c y ss., no se la atribuye explícitamente a Heráclito puesto que todos saben que le pertenece, aceptando Mondolfo sin embargo, la sesgada idea del *panta rhei*, referida líneas arriba.

El pensamiento de Heráclito se ubica en la colisión de las doctrinas jónicas unitarias y pluralistas, entre la solución que se inclina hacia un principio común u otro devenido en la confluencia de varios principios, que asoman en los inicios del siglo V a.C. Eggers, (2011) sin embargo, afirma que,

Heráclito no tenía el menor interés en temas físicos o cosmológicos, sino en cuestiones ético-metafísicas o ético-religiosas. He incluso estamos convencidos de que sentía tanto rechazo por los sabios milesios como por los tradicionales poetas-sabios como Homero y Hesíodo y por las formas de superstición y magia (pág. 12)

Todo hace suponer que Heráclito ha señalado un rasgo antropológico en la vía teológica por la que se descubre de un modo peculiar al hombre. Va en contra de la concepción que suele atribuir el origen y sentido del hombre una causa material afín con la naturaleza del universo, concebido por el materialismo milesio. Pero



también rechaza la concepción de un universo armonioso como finalismo reservado para el alma (*psyque*) humana, según la visión pitagórica, demasiado cercana al misticismo y la charlatanería<sup>38</sup>. En síntesis, la obra de Heráclito ha sido transmitida con muchas alteraciones e incluso atribuciones imaginarias. No se tiene la seguridad de haber sido compuesta como un texto orgánico o libremente como aforismos elaborados primeramente de forma oral y luego transcritos, como sugiere G. S. Kirk, (Mondolfo 2006). La hermenéutica de sus aforismos, por la carga simbólica que contiene, ha generado también un gran problema de interpretación. En muchos casos ni el lenguaje alegórico, ni el simbolismo que caracteriza su pensamiento han podido ser desentrañados con éxito por la doxografía, quedando su significado aun en el debate. Baste como ejemplo la afirmación de Eggers (2011), al señalar que el uso reiterado de la palabra “fuego” o su alegoría como “sol”, llevan a Aristóteles y Teofrasto a catalogarlo como aquel que los señaló como principio y elemento originario de todas las cosas, apareciendo ni más ni menos como un filósofo de la naturaleza, junto a Anaxímenes, Hipaso y otros (A 5)<sup>39</sup>. En ese sentido, el uso de expresiones más comunes y conocidas como es el caso de Zeus<sup>40</sup>, las Erinias o Diké<sup>41</sup>, no revelan sino un lenguaje arcano, cuyo significado profundo se oculta a los ojos y entendimiento seculares, pero que se abre a quien puede compenetrarse en la insinuación inspirada y enigmática al estilo del oráculo delfico, y a su vez buscada

---

<sup>38</sup> Heráclito desprecia la polimatía pitagórica por ser estéril y origen de una sabiduría que lo llena de mucha erudición inútil y perverso procedimiento.

<sup>39</sup> Para los fragmentos o comentarios sobre Heráclito usaremos preferentemente la clasificación de Diels-Krans incluida en el libro de R. Mondolfo; y si fuera necesario, previa advertencia, la elaborada por G. Colli, C. Eggers o A. García Calvo, en cuyo caso se advertirá al lector. Véase la nota 35.

<sup>40</sup> Véase B32

<sup>41</sup> Véase B94

arduamente (B 93). Por último, la existencia de una obra escrita por Heráclito que, según la tradición, fue dejada como exvoto en el templo de Artemisa en Éfeso, se puede documentar con las numerosas noticias en el siglo posterior a su elaboración, aunque también se puede tener noticia de ella en el poema de Parménides, vv 47-52, al hacer referencia al ser y no ser, expresiones evidentes de impronta heracliteana (García Calvo, 2006).

#### **1.4.2 Un giro antropocéntrico**

Heráclito ha sido entre los antiguos filósofos, probablemente el que más haya contribuido de un modo fundamental a configurar el significado valioso del ser humano, despegándolo del mundo mítico y atribuyéndole un valor en sí mismo. El significado de esta postura quizás no se aprecie hoy en día a la luz de los distintos sistemas filosóficos que a partir de Descartes se centran en el hombre, haciendo común la interpretación del universo desde la óptica del sujeto. Pero todo ello era absolutamente desconocido en el periodo en el que Heráclito desarrollaba su pensamiento. Y el signo principal de esta concepción se hallaba vinculado a una visión muy típicamente griega implicada tanto en su capacidad racional como en su expresión religiosa, muchas veces difícil de distinguir. Veamos por ejemplo el fragmento “*Me he investigado a mí mismo*” (B101), el cual ha sido y sigue siendo objeto de controversias que difícilmente podríamos reproducir aquí con detalle. La discusión se divide entre quienes ven o no en este apotegma una referencia directa de Heráclito al cumplimiento del *gnothi seauton* delfico, que indicaría un

camino religioso al descubrimiento del alma, y lo convertiría en cierto modo en un predecesor de Sócrates, aunque solo en lo referido a la especial deferencia por el dios Apolo, pues no es seguro que el oráculo influyera en el descubrimiento del alma. El más entusiasta de los autores que destacan esta conversión absoluta es Nietzsche, quien declara que el “*Me he investigado a mí mismo*”<sup>42</sup> es la afirmación de haber cumplido con el precepto de Apolo, ya que “contrariamente a la observación científica, la sabiduría emana de dentro” (Cristóbal Montes, 2011, pág. 32). No se esconde una velada y mordaz crítica al *deformado* seguimiento del precepto delfico protagonizado por Sócrates, por quien Nietzsche siente un enconado irrespeto<sup>43</sup>, al punto incluso de retrotraer dicha sabiduría a un rasgo inconfundible del pensamiento moderno, muy lejos del mundo de Heráclito y Sócrates. En este mundo la subjetividad tamiza un horizonte objetivo fundando la confianza extrema en la realidad. Pero a la inversa de Nietzsche, ni Heráclito ni Sócrates subsumen el mundo exterior en la subjetividad, por ser esta una dimensión desconocida como magnitud y contenido psicológico. La idea del mundo interno reproduce en cierto sentido la visión del cosmos como espacio vacío al interior del cual se produce el movimiento – aunque Heráclito critica abiertamente la idea del cosmos armonioso pitagórico, y al parecer Sócrates se decepcionó de la cosmología jónica. Así, el mundo del sujeto está imbuido de realidad y se construye en ella. Para los griegos de aquella época la subjetividad está constituida enteramente por la realidad, mientras que para en el pensamiento

---

<sup>42</sup> Debe aclararse que las traducciones difieren en los términos utilizados, pero todas colocan su significado en el plano del esfuerzo por descubrirse a sí mismo y relacionarlo positivamente o negativamente con el precepto delfico.

<sup>43</sup> Nietzsche considera a Sócrates el responsable de haber frustrado la energía creadora de la cultura griega con su actitud lógica y anti mística.

moderno la realidad pasa por el filtro de la subjetividad como único medio para ser justificada.

La otra postura descarta el sentido religioso, ya que es evidente que no es Apolo el inspirador del *gnōti seauton*, -muy cercano al “*Me he investigado a mí mismo*” de Heráclito-, sino que la tradición se lo atribuye al sabio Quilón, quien lo dedicó al santuario de Delfos, el cual pronto lo adoptó como una sentencia digna de Apolo. En todo caso, el precepto no surge de una profecía en la que se pronuncia la expresión “oblicua” del Dios. Suele oponerse a dicho sentido el fragmento B 45: “*Los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos*”. Pero más allá de su significado profundo, el fragmento marca en los límites de la humanidad del individuo un rasgo peculiar que al igual que Sócrates más tarde se identificará con el alma. Sin embargo, para Heráclito la imposibilidad de conocer los límites del alma no niega la infinitud de su naturaleza (García Calvo, 2006), con lo que se establece una notable característica que lo separa de las diversas concepciones materialistas en torno al alma de procedencia milesia: el hombre es un ser finito por su constitución material pero infinito internamente pues habita en él el alma, aunque sea imposible conocer dicha infinitud; por ello Montes (2011) afirma que “en su conjunto el hombre es un ser limitado, finito, temporal, y, sin embargo, dentro de él reside algo, cuya naturaleza a diferencia de la del cuerpo, no es fácil ni pacífica, su determinación” (pág. 69). Puede ser también que el origen de su naturaleza sea imposible de conocer, pues se extiende hasta el infinito como

*ápeiras*<sup>44</sup>, - con lo que probablemente recuerda más a Anaximandro que a Tales o Anaxímenes, referentes para nada extraños en la Jonia de Heráclito. Esta expresión recorta del universo material e inconmensurable al hombre y lo destaca del trasfondo en que había sido colocado por el materialismo jonio -aunque de un modo fatalista, según Guthrie (2010).

La naturaleza del dios que funda la religión monoteísta en sus tres variantes, judaísmo, cristianismo e islamismo, tiene en la profecía un canal abierto desde la eternidad, establecido por la voluntad divina, libre y personal. Una divinidad creadora del ser en grado absoluto. Otro, sin embargo, es el camino seguido por la religiosidad griega en la que no destacan ni la profecía ni los profetas como emisarios directos, con un trato personal, muchas veces representado como la voz misma de dios (Is. 1,20) una visión (Nm,12,8) o cualquier contacto que implique una textura sensorial (Gn. 32, 30). Para el mundo en el que vive Heráclito el logos impulsa al hombre a la conquista y comprensión de su propio destino, muchas veces en manos de los dioses, cuya voluntad se identifica con sus caprichos y pasiones. Es desde este logos que el hombre toma impulso para ascender hasta lo recóndito de la voluntad divina y desentrañarla, y otras veces incluso contravenirlas. No es sorprendente entonces que en este contexto la divinización del hombre sea vista como un logro supremo y consecuencia de sus propios actos. En las religiones monoteístas al contrario, la distancia entre el hombre y lo

---

<sup>44</sup> García Calvo traduce *ápeiros* como sin fin - infinita en relación a magnitud, es decir, que no podría ser calculada la dimensión del alma, dejando insinuada la idea de una magnitud real y cuantificable numéricamente, pero imposible de acertar.

divino, pese a la procedencia de su propia naturaleza, se manifiesta insondable y absolutamente diferenciada. Es el costo de la creación que lo estratifica en el orden de la criatura. Ello en cambio es ajeno al pensamiento griego, que no suscribe ninguna creación con algún propósito escatológico, y por ello la existencia humana debe transitar de la competencia a la divinización, o de la desobediencia a la confrontación, sin poner por delante la autoridad divina.

La doble identidad del alma entendida como sede de la conciencia racional y como naturaleza trascendente que sobrevive a la muerte y es llevada a un destino misterioso, probablemente fundado en una multiplicidad de experiencias entre las que pudieron destacar las de origen onírico, las inducidas por alucinógenos o simplemente las inspiraciones místicas ocasionadas por cambios radicales en la personalidad<sup>45</sup>, constituyen la antinomia característica del pensamiento griego (Cristóbal Montes, 2011). Pero lo cierto es que el temor a lo desconocido surgió entre los griegos de un mismo principio existencial fundado en esas experiencias.

La idea del alma individual ilimitada constituye un gran logro del cristianismo, y deja claramente establecidos los límites que la distinguen, y en los que se pueden movilizar objetivos éticos incluidos. Pero la idea del alma individual ilimitada también se fue forjando a finales de la época arcaica en la obra de Heráclito

---

<sup>45</sup> Tal como afirma reiteradas veces W. James, para quien no existe un ser humano con una psiquis incontaminada por la más mínima dolencia psicológica, que pueden ser desde vivencias de austeridad extrema, afectiva, hasta dolencias que pasan por traumas, enfermedades, adicciones, y un sinnúmero de otras manifestaciones.

cuando en un paso fundamental que habría de trastocar dicha concepción en el mundo griego, interpuso una ruptura y una distancia con la concepción jonia del alma- aunque él mismo es en cierto sentido heredero de tal corriente. Heráclito liberó al alma de su naturaleza corpórea en su búsqueda de las contradicciones dialécticas. Pero aun así no es fácil acceder a la comprensión de los vínculos entre el alma y el cuerpo, sobre todo al considerar el fragmento B45, “Los límites del alma, por más que proceda, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todas los caminos: tan hondo tiene su logos”.

Una cuestión fundamental es plantear si Heráclito logró concebir la noción de un alma individual, como parece sugerir B115 “Es propio del alma un logos que se acrecienta así mismo”. O por el contrario, se debe asumir que el alma para él se identificaba con el logos en tanto cosmos infinito. Al respecto, Mondolfo (2012), elabora un resumen de quienes sostienen dicha tesis y quienes la rechazan:

¿De qué alma se habla? Brieger (en Hermes 1904, p. 210 n.1), Kühnemann (Grundl. P.34, 4) y Gilbert (en N. Jahrb. 1909. P.174 y Griech. Religionphilos. P. 67) creen que se trata del alma universal que (dice Gilbert) llena todo el mundo, cuyos confines son inalcanzables para los hombres. Esta interpretación la excluyen tanto Nestle(en Philol. 1906, p. 376) como Diels (Heraklit, 2ªed; p. 27) quienes creen que se trata del alma individual, cuya esencia racional o ley (logos) tiene por lo demás sus raíces en el eterno logos que penetra todo el universo de manera que llega a los confines del todo. (pág. 286)

Pero dado el carácter enigmático del aforismo en relación con otros, la postura del alma individual resulta incapaz de ser demostrada, sobre todo como afirma Cl. Rammoux citado por Mondolfo (2012), que B115 no está en contradicción con B45, y al contrario, conforman una posición coherente y propiamente heracliteana, de que el alma sea parte de la energía vital o psíquica que anima el cosmos. Esta postura se refuerza en el mismo texto de Diógenes Laercio, IX,7 de donde se extrae B45, y en el que afirma que todo está lleno de espíritus y de dáimones. El mismo Mondolfo (2012) concluye que en el estado actual de la documentación que se tiene a la mano, es insoluble la aporía del alma individual, y finalmente afirma que,

“si se entiende que el logos del alma es idéntico o se halla unido al logos común (...) el descubrimiento (...), no puede haber sido logrado (...) sino por el camino de esa reflexión interior que él mismo declara haber practicado” (pág. 287)

### 1.4.3 Heráclito y Sócrates

Diógenes Laercio cuenta que Eurípides le entregó el tratado de Heráclito a Sócrates, y al cabo de un tiempo le preguntó qué le parecía. La respuesta de Sócrates fue: “Lo que he entendido, excelente. Y creo que también lo será lo que no he entendido. Pero es que requiere un buceador de Delos”<sup>46</sup> (Laercio, 2011) . Aunque la ironía socrática en la respuesta esté transmitida con mucho realismo, no es seguro que fuera un pasaje real en la vida de Sócrates. Sí refleja, al menos,

---

<sup>46</sup> Los buceadores de la isla de Delos eran famosos por sumergirse a gran profundidad en el mar y contener la respiración por mucho tiempo. Una práctica usual para extraer las codiciadas esponjas y perlas.



la expresión “un buceador de Delos” una representación real de los densos apotegmas de Heráclito -ya conocidos en la antigüedad tardía-. Y al igual que el rechazo de la doctrina del *Nous* de Anaxágoras por parte de Sócrates consignado por Platón, evidencian un apartamiento del estilo jónico.

Con respecto a Heráclito creemos haber establecido los argumentos suficientes como para establecer una distinción de la concepción socrática del alma y sus repercusiones en la religión por él sostenida. En Heráclito el mencionado camino de esa reflexión interior expuesta en B101 guarda una diametral diferencia con Sócrates, no solo por los testimonios de Platón, sino además por los de Jenofonte. En efecto, ni la alusión a la investigación de sí mismo (B101), ni el acrecentarse del alma (B115), ni la infinitud incognoscible del alma (B45) se asemejan en su unidad a la actitud socrática frente al alma y la religión<sup>47</sup>. Con respecto al alma individual, B45 no parece mostrar los rasgos unitarios cuya actividad defina al alma como una entidad por sí misma, ya que estaría supeditada a la inmensidad de un logos (B115), y en cuyo caso el conocimiento de sí mismo, según, el precepto delfico (B101), no conduciría a una conversión personal en la que la voz apolínea sea el nexo constante que vincule al conocimiento de sí mismo con el socrático cuidado del alma (la obediencia al dios). Y con respecto a la morfología religiosa sostenida por Sócrates, -que veremos con mayor detalle en el capítulo 3- es notoria una diferencia sustantiva de la concepción de Heráclito, sobre todo respecto del alma y de la religión. Para Heráclito, siguiendo B5, la religión es

---

<sup>47</sup> Los tres fragmentos aludidos señalan tres momentos centrales con relación al descubrimiento del alma, su sentido y repercusión religiosa para Heráclito.

fundamentalmente censura y denuncia de los deseos impropios del hombre – como la ambición de riquezas, concupiscencia, e inclusive la glotonería. Por lo que rechaza el ritualismo vacío, reemplazándolo por una actitud intimista, que muestra claramente su aversión por las creencias populares, y su distancia a toda forma de ritual, incluida las oraciones sin sentido puesto que al optar por esa acción los hombres no conocen ni a los dioses ni a los héroes. Al contrario, para Sócrates, la religiosidad constituye una búsqueda y la correlativa confianza de alcanzar las claves de una misión, en la que el hombre se realiza y escapa de la vergüenza.

## CAPÍTULO 2

El capítulo se centra en el impacto de los cambios políticos y sociales sobre la religión griega y sus principales instituciones o prácticas, particularmente relacionadas con su estructura legalista e intimista

### RELIGIÓN Y CONTEXTO SOCIOPOLÍTICO DE ATENAS EN EL S. V A .C.

#### 2.1. Cambios estructurales en Atenas del s. V a .C.

Sócrates vivió en un tiempo de extraordinarios cambios políticos y científicos que aportaron a su personalidad un rico caudal de reflexiones, e indiscutiblemente se encarrilaron hacia un compromiso moral con la polis. Nacido en tiempos en los que Atenas construía un imperio bajo el régimen democrático, la ciudad conservaba en gran estima las leyes de los antiguos, como podía apreciarse en el prestigio que tenía el Areópago, que por ejemplo, durante la segunda invasión persa tuvo un papel preponderante organizando y costeando el traslado de la población hacia la isla de Eubea, cuando hasta los estrategos habían decretado que la población debía procurarse su propio salvamento. Además de gobernar por un corto periodo con mucha equidad y poca burocracia<sup>48</sup>. El joven Sócrates fue testigo del surgimiento del expansionismo comercial ateniense, al amparo de su poderosa flota y la hegemonía política en el Mediterráneo. Atenas se fortalecía, forzando a sus ciudadanos a tomar parte efectiva en la administración de la polis. Nacía una nueva burocracia que incrementaba la expansión urbana hacia la costa, creando una cultura citadina, la cual tuvo un efecto determinante en la misión

---

<sup>48</sup> Véase sobre todo la actuación del Areópago durante las guerras Médicas, en Aristóteles "*Constitución de los Atenienses*". 23,2.

filosófica de Sócrates<sup>49</sup>. Eran las consecuencias de las reformas de Clístenes (c.570- 508), y su reordenamiento de la polis en tres regiones, correspondiente a la zona Urbana (Ásty), zona marítima (Paralia) y zona central (Mesogeia)<sup>50</sup>.

Los nuevos tiempos, los tiempos de la democracia, movilizaban el incontenible crecimiento demográfico a la ciudad, preferentemente a los puertos<sup>51</sup>. Esta política era diametralmente opuesta a la del tirano Pisístrato, quien procuró metódicamente evitar la migración hacia la costa para resolver de un solo golpe el problema del abastecimiento y la posibilidad de insurrecciones, favoreciendo a la clase de los agricultores (Aristóteles, 1984)<sup>52</sup>. Por esta razón afirma el Pseudo-Jenofonte (1984), que Atenas se convirtió casi de golpe en una ciudad peninsular, pero con las ventajas de una isla por su pronto dominio del mar<sup>53</sup>. El fortalecimiento de la democracia tuvo una base popular en las clases menos favorecidas de Atenas, (*thetes*), de las cuales se formaban los contingentes de la escuadra. De este modo, el poder efectivo de la democracia se concentraba en ellas<sup>54</sup>, consolidando la relación entre el poder naval y los intereses del pueblo. El resultado de esto fue una tensión cada vez mayor entre el partido democrático y

---

<sup>49</sup> Diógenes Laercio (II, 43) cuenta la increíble historia de que luego de ajusticiar a Sócrates el pueblo se arrepintió y cerró los gimnasios y los baños públicos. Más allá de la veracidad del relato, es interesante que éstos son lugares identificables con la vida urbana.

<sup>50</sup> Véase Aristóteles "*Constitución de los Atenienses*" 21,4.

<sup>51</sup> Según Plutarco en la "*Vida de Temístocles*" 4, 4, el estadista fue el promotor de asentamiento mayoritario de la población en las zonas costeras, gestionando a su vez la construcción de una gran flota con la que no solo se apoyaría la defensa en caso de otra invasión persa, sino que haría del comercio marítimo un aspecto clave del desarrollo de Atenas. La misma política fue seguida por Cimón y Pericles. Puede verse también Aristóteles, "*Constitución de los Atenienses*, 24,1.

<sup>52</sup> Véase también "*Constitución de los Atenienses*" 16, 2 y 3; y contra ésta política Aristides, 24.

<sup>53</sup> Véase "*Constitución de los Atenienses*" 2, 3 y ss.

<sup>54</sup> Recuérdese que la caída de la oligarquía del año 411 y la consiguiente restauración democrática se fundaron en gran medida en la insurrección de la escuadra estacionada en Samos, véase Tucídides, VIII, 72 y ss. y también, Aristóteles, "*Política*", V 4, 130 a.

las facciones oligárquicas, unidas a las sociedades secretas (*hetaireiai*). El poder que logró alcanzar el radicalismo democrático con su influencia sobre la armada en el último tercio del siglo V a. C., se distinguió por excluir toda intromisión tiránica y oligárquica del poder político, aunque posteriormente llegó a perjudicar su posición, extenuándose hasta perder su hegemonía<sup>55</sup>. Esta contención tuvo sin embargo un efecto desastroso que generó la interrupción de la *isonomia* en dos ocasiones por parte del bando oligárquico, en los años 411 y 403 a. C., esta última con una sangrienta purga de partidarios de la democracia.

En los años siguientes a la formación de la Liga Délico-Ática (477 a. C), Atenas experimentó un desarrollo económico fundamental. Creada para defenderse de futuras invasiones persas y para consolidar la libertad de las ciudades jonias de Asia menor, la Liga Délico-Ática también constituyó un contrapeso de la antigua Liga del Peloponeso que agrupaba en torno a Esparta las ciudades dorias de la región, monopolizando el poder. Bajo el liderazgo de Atenas, la Liga Délico-Ática llegó a congregarse a más de doscientas ciudades que habían sido perjudicadas por la invasión persa, y a quienes solicitaba un tributo en dinero o barcos, en caso de no disponer de efectivos militares para financiar la defensa contra los persas. Con el tiempo Atenas usó arbitrariamente esta confederación para expandir su imperio constituyéndose como una democracia imperialista que la habría de poner en contra de sus antiguos aliados. Las exportaciones, manufactura y la imposición

---

<sup>55</sup> Ejemplo de los excesos democráticos es el juicio de los navarcas luego de la batalla de las Arginusas (406 a.C.), en que se azuzó al pueblo, que se impuso pasando por encima de las leyes. Véase Jenofonte, "*Helénicas*", 7, 2 a 35.

tributaria a los miembros de la liga hacen de Atenas una ciudad próspera y con mucha riqueza, lo que se torna al mismo tiempo como una señal de pronta descomposición (Aristóteles, 1984)<sup>56</sup>. Las innumerables referencias a la pobreza de Sócrates, tal como lo presentan abundantes retratos de inspiración antisténica o cínica<sup>57</sup>.no son ajenas a esta coyuntura. De hecho, constituyen más un signo sobre la necesidad de devolver la cordura a la polis, que un carácter explícitamente discordante con la mentalidad de su época.

El verdadero organizador y promotor de la Liga Délico-Ática fue el político Arístides, (530-468 a. C.), posteriormente vinculado a Sócrates por un supuesto matrimonio con una hija suya de nombre Mirtó. (Laercio, 2011). Fue Arístides quien redactó los estatutos de la Liga y fijó las cuotas de cada miembro. Es muy probable que su visión de la democracia en ese momento fuera la de una oligarquía moderada beneficiaria del pueblo. Sin embargo, con la formación de un fondo o tesoro de la Liga, rápidamente Atenas se aprovechó de la ingente cantidad de recurso para respaldar sus ambiciones políticas cada vez más radicales y clientelistas. Esto produjo un distanciamiento más radical entre las facciones oligárquicas y democráticas en la conducción del Estado. Las guerras del s. V a. C. agudizaron el conflicto entre ambos partidos, reavivando el papel de las *hetairías* y de las intrigas aristocráticas por derribar la democracia, que a su

---

<sup>56</sup> Aristóteles diferencia los tributos de los aliados (phoroi) de los impuestos recogidos en la ciudad (téle). Los grandes recursos de aliados fueron la caja que financiaron la creciente burocracia así como las obras públicas, sobre todo a partir del año 444 a. C. Ello debilitó un esfuerzo en la maquinaria productiva de Atenas.

<sup>57</sup> Véase el notable pasaje de la conversación entre Sócrates y el sofista Antifonte en Jenofonte, “*Memorables*”, I, 6.

vez optó por consolidar su poder mediante el populismo. La política clientelista hizo posible usar las riquezas del tesoro para mantener a más de veinte mil ciudadanos atenienses, entre los que se incluían aquellos asignados por sorteo a los tribunales, a funcionarios públicos y por su puesto a su gran flota. La pobreza de Sócrates y su alejamiento de los cargos públicos<sup>58</sup>, salvo a los que estrictamente por ley estaba obligado, no serían sino un modo de expresar su rechazo al despilfarro y a la dependencia decadente de ese asistencialismo, producto del imperialismo democrático que fue acentuándose paralelamente con las reformas efectuadas desde Cimón hasta Cleofonte.<sup>59</sup> Como señala Aristóteles (1984) al referirse al último cuarto del s. V a. C., “se sucedieron sin interrupción en la jefatura del pueblo los que querían sobre todo mostrarse audaces y agradar a las masas, mirando solo a las circunstancias del momento” (pág. 123). Fue esta etapa en la que la personalidad de Sócrates entró en colisión con una Atenas en plena y vertiginosa descomposición política. La restauración democrática del 403 a. C. no subsanó la crisis solo restituyó la democracia, agregándole un componente conservador, en previsión de un eventual golpe oligarca, como en su día la democracia ateniense reaccionó previsoriamente ante futuras invasiones persas conformando la Liga Délico-Ática. La democracia se va convirtiendo, cada vez más, en un sistema que actúa a la defensiva. El radicalismo de su propio sistema político fue la respuesta ante las amenazas. Sócrates se halló en el medio

---

<sup>58</sup> De hecho, la literatura socrática ha resaltado la participación como hoplita en diversas campañas militares y su designación por sorteo como prítano; a diferencia de otras magistraturas en las que los ciudadanos se debían inscribir, estas funciones que ocupó Sócrates eran obligatorias por ley.

<sup>59</sup> Sería muy extenso aquí el análisis y narración de las políticas cada vez más populistas desde la muerte de Pericles. Basta con señalar, que con la desaparición del estadista, sus sucesores radicalizaron sus actividades políticas, cayendo en la demagogia. Cleón, Cleofonte, Calícrates e Hipérbolo son el punto de inflexión en el declive de la democracia a finales del s. V a.C. Véase Aristóteles, “*Constitución de los Atenienses*”, 28.

de este entorno que finalmente lo acusó de cargos que, más allá de su oscuro precedente jurídico, significaron abiertamente el rechazo a un ciudadano que consideraron como una amenaza para la continuidad de la *politeía*. Hegel parece aceptar esta conclusión al confrontar a Sócrates con el Estado ateniense. Afirma en sus *“Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal”*, que la muerte de Sócrates no fue menos justa por provenir del pueblo y su afán por sostener las leyes del estado que garantizaban su existencia, frente a una personalidad como la de Sócrates que impugnaba por medio de sus cuestionamientos la necesidad de volver sobre la propia intimidad, resaltando un prurito de pudor y honor (*aiskhýne*), es decir la búsqueda de la salud del alma (*sophrosyne*). Interpreta la tragedia de Sócrates como el enfrentamiento (*agón*) entre la objetividad histórica y la subjetividad de la conciencia individual:

El destino de Sócrates, es pues el de una suprema tragedia. Su muerte puede aparecer como una suprema injusticia, puesto que había cumplido perfectamente sus deberes para con la patria y había abierto a su pueblo un mundo interior. Más, por otro lado, el pueblo ateniense tenía perfecta razón al sentir la profunda conciencia de que esta interioridad debilitaba la autoridad de la ley del Estado y minaba el Estado ateniense. Por justificado que estuviera Sócrates, tan justificado estaba el pueblo ateniense frente a él. Pues el principio de Sócrates es un principio revolucionario para el mundo griego. En ese importante sentido, condenó a muerte el pueblo ateniense a su enemigo y fue la muerte de Sócrates suma justicia. (Luri Medrano, 1998, pág. 11).

Pero este declarado objetivismo de la interpretación hegeliana parece no considerar que la finalidad de las leyes busque siempre la salud del pueblo, y por tanto una apelación al carácter subjetivo, según como ésta va proponiendo dentro



de la cultura y la evolución histórica. La posición de Hegel debería sumar a la contradicción entre Sócrates y la polis, una lista de oposiciones en su momento vigentes, la democracia y a su opuesto, la tiranía, los *mystéria* con su actitud sublevada ante el destino y la religión tradicional y patriótica. Si bien Hegel resalta la tragedia como el entorno del juicio político de Sócrates, solo ve el desenlace como una negación del opuesto. En cambio, es posible considerar, siguiendo la misma expresión trágica, el efecto catártico de la conciencia interior (*phykhé*) como un remedio a las contradicciones del momento (*pharmakós*). Sócrates a diferencia del jurado que lo juzga y de sus acusadores, posee una conciencia clara de su misión, aun al extremo de sacrificar su propia vida, la cual sin duda valora. Colocado en la balanza de su destino Sócrates perdía lo menos importante para él, es decir, su propia existencia, mientras que el Estado ateniense no ganaba sino el anquilosamiento político del que no saldría hasta la pérdida final de su *eleuthería*, no mucho tiempo después, contra Filipo II y el poder macedonio, luego de la batalla de Queronea (338 a. C.).

Platón es menos grandilocuente al recordar sesenta años después de la muerte de su amigo, que ésta se debió a la casualidad, sin mencionar ningún motivo personal u odio particular por parte de sus acusadores, y se refiere solo a que, “la casualidad quiso que algunos de los que ocupaban el poder hicieran comparecer ante el tribunal a nuestro amigo Sócrates, ya citado, y presentaran contra él la acusación más inicua y más inmerecida” (Platón, 1992, pág. 487) En este escenario queda la inquietud por preguntar si hubo realmente dos conciencias

enfrentadas a causa de una síntesis histórica, si Sócrates por un lado y su descubrimiento de la conciencia racional surgida en Atenas, se enfrentara a una conciencia surgida del mismo pueblo ateniense.

### **2.1.2 Reformas políticas: Ostracismo y Areópago**

Las pugnas partidarias entre las facciones de los aristócratas y la de los demócratas se fueron inclinando hacia el predominio de estos últimos ya durante la primera mitad del s. V a. C. Aunque sucedió paulatinamente, y no sin algunos reveses, el sistema democrático logró imponerse en las luchas internas que siguieron al derrocamiento de la tiranía. Entre los cambios políticos realizados en el s. V. a.C. se encuentra la introducción del ostracismo por parte de Clístenes<sup>60</sup>. Este mecanismo de defensa de la democracia fue bien recibido por el pueblo, y se aplicó luego de la batalla de Maratón. Funcionó como una barrera contra el surgimiento de posibles aspiraciones de la aristocracia hacia la tiranía. Y es muy posible que Clístenes tuviera en mente la de Pisístrato, ocurrida poco tiempo después de las reformas de Solón, considerándola como un referente que debía evitarse definitivamente. En aquella ocasión, según narra Plutarco (2006), Pisístrato engañó al Areópago pidiendo protección personal armada para defenderse de un eventual atentado contra su vida. Pese a la oposición de Solón, la logró apelando al fingimiento de haber sido atacado, y mostrando unas heridas

---

<sup>60</sup> Hay discrepancia con Aristóteles, quien atribuye a Clístenes su introducción hacia el 508 a.C. Otras fuentes solo mencionan que se aplicó recién en 488 a.C.

infringidas por él mismo. El Areópago le otorgó cincuenta maceros con los que se hizo con el poder.<sup>61</sup>

Y aunque al comienzo el ostracismo se aplicó a personajes vinculados realmente con la tiranía pisistrátida<sup>62</sup>, luego se incluyó en el cargo a quienes el pueblo consideraba sospechoso de sobrepasar la *isonomía*.<sup>63</sup> Socialmente se aplicó a personajes públicos que procedían de las clases aristocráticas y ejercían algún poder, lo que resultaba de gran complacencia para las clases inferiores de Atenas, y de un poderoso medio para deshacerse de los enemigos políticos. Fue utilizado por el mismo Clístenes por primera vez contra un hijo de Hipías, y miembro del clan de los pisistrátidas, para apartarlo del poder; lo mismo contra Jantipo, el padre de Pericles, aunque no tenía nada que lo vinculara con la tiranía. Bajo este mecanismo de control político comenzó a surgir una forma nueva de lucha política, orientada a sacar literalmente de carrera al oponente. Paralelamente a ello se incrementaron los beneficios materiales y una apertura a la participación política activa, que terminó por expandir y promover una suerte de clientelismo. Resulta importante, sin embargo, valorar en su real dimensión la institución del ostracismo, observando un aspecto psicológico importante, donde confluyen los intereses

---

<sup>61</sup> Véase sobre todo en Plutarco, “*Vida de Solón*”, 29 y ss.

<sup>62</sup> Pisístrato y sus hijos gobernaron Atenas en conjunto durante 39 años. El primero diecinueve años (efectivos) y los segundos diecisiete. Otras dan la suma total de 49 años, sin considerar los tiempos de destierro temporal de Pisístrato. Véase Aristóteles. “*Constitución de los Atenienses*”. 19.

<sup>63</sup> A la *isonomía*, que era el ideal de igualdad legal del sistema democrático, fue introducido por Clístenes en su reforma radical, y se oponía la *eunomía*, que priorizaba el orden social, el cual fue introducido en los inicios de la democracia por Solón para contrarrestar el caos de las desigualdades sociales, pero que posteriormente fue utilizado como el distintivo de la aristocracia (y las tendencias oligárquicas) para criticar los excesos de la democracia, y la exigencia de cambios que anularan las reformas de Clístenes

partidarios y los rasgos culturales, absolutamente coordinados con la naturaleza íntima de la democracia ateniense. Es Plutarco quien devela ese carácter subalterno del ostracismo, más allá de los límites superficiales de ser custodio de la *isonomía*<sup>64</sup>. Plutarco (2007) narra en Nicías, 11 la tenaz lucha sostenida entre los partidarios del famoso general y Alcibíades, por evitar el ostracismo en un momento crucial de la guerra contra Esparta, previa a la campaña de Sicilia. Sorpresivamente el ostracismo recayó sobre Hipérbolo, un anterior estratega continuador del radicalismo democrático, y hombre abyecto al decir de Tucídides (1989). Así, condenado al exilio, lo que al comienzo fue visto como una graciosa ironía, luego se vio como un motivo de desagrado ya que la institución del ostracismo, después de todo, había sido creada como un medio para rebajar la excesiva ambición de poder de algún ciudadano destacado –sobre todo aristócrata- por su actividad política, lo cual no excluía cierto aire de nobleza ya que señalaba la fama adquirida por quien era exiliado por medio del ostracismo. En la medida en que el pueblo temiera o envidiara la suerte de alguno de sus ciudadanos, se consideraba hasta cierto punto un castigo honorario, pero ahora,

(...) los atenienses se enfadaron porque creían que esta institución había resultado ultrajada al aplicarse a un hombre indigno, ya que les parecía que existía un cierto honor en este castigo y que mientras para Tucídides, Arístides y otros como ellos el exilio por ostracismo implicaba una disminución, para Hipérbolo era una distinción y un motivo de jactancia ya

---

<sup>64</sup> Plutarco cuenta en la Vida de Arístides, apodado el Justo, una anécdota previa a su ostracismo; cuando un hombre pobre y analfabeto sin conocerlo le pidió que escribiera el nombre del político sobre el tejo de votación. Preguntado por Arístides, cuál era la causa de su animadversión contra él, sin descubrirle su identidad, el campesino respondió, que no soportaba que se hiciera llamar El Justo. Y Arístides, dice Plutarco, escribió en silencio su propio nombre votando por el exilio. Vida de Arístides 6, 5-7.

que por su degeneración había recibido el mismo trato que los mejores ciudadanos. (Plutarco, 2007, pág. 310)

El ostracismo significó, desde el inicio, un sistema arraigado en la mentalidad ática -y griega en general-, que promovía de la interacción social y la participación comunal controlada en la vida política. Nuevamente Plutarco logra captar, en una descripción muy puntual, el espíritu que animaba el ostracismo: el temor y la envidia. La Atenas democrática había logrado dominar estos impulsos mediante el escrutinio y la decisión del pueblo de separar temporalmente a alguno de sus ciudadanos sospechoso de acumular demasiado poder y consecuentemente poner en peligro la democracia (*isonomía*). Lo sorprendente y decepcionante en el caso del ostracismo a Hipérbolo, fue que no perteneciera a la aristocracia, clase a la que prácticamente estaba dirigida esta medida política.

En el caso de Alcibíades los atenienses sentían horror ante su vida y temor ante su audacia (...) A Nicias en cambio, su riqueza le hacía objeto de envidia; pero sobre todo resultaba sospechosa su forma de vida reservada, con poco trato con el pueblo y más bien aislada y propia de un oligarca. (Plutarco, 2007, pág. 308)

Podría pensarse que la actitud del pueblo ateniense sobre Nicias se hallara a mucha distancia de la imagen que el pueblo ateniense tendría de Sócrates, ya que a éste se le muestra muy cercano, siendo un entusiasta del pueblo, con el cual gustaba confundirse para interrogarlo y exhortarlo a la virtud (Jenofonte, 1993). Pero su especial personalidad, destacada negativamente desde antiguo por la

comedia, que lo presentaba como un individuo extraño y antisocial, no logró ser superada por esa interacción peculiar con el pueblo ni apartarlo de las sospechas de faltar contra la *homónoia*, el ideal de la *politeia* (Luri Medrano, 1998). Toda actitud que no contribuyera con manifestar un franco interés por lograr la igualdad en la diversidad (eso es lo que significa la *homónoia*), se tenía por contraria y enemiga de la polis. Este es el marco en el que debe explicarse uno de los extremos de la acusación, el que corresponde a la corrupción de jóvenes. Ya que el recuerdo de su acercamiento a estos está siempre unido a jóvenes provenientes de las familias aristocráticas, que siempre se mantuvo inconforme con las reformas democráticas, y aspiraba a subvertir el orden para volver al gobierno oligárquico, reclamando la *eunomía*. Así, Sócrates será acusado de corromper a los jóvenes que en su día causaron muchos males a la democracia, especialmente Alcibíades, Critias y Cármides. El pueblo de Atenas de finales del s. V a. C., manifiesta los últimos estertores de un *aidos* político, en efecto: el ostracismo de Hipérbolo fue el último realizado por Atenas entre el 415 y el 417 a.C.

La destitución de poderes del Areópago por parte de Efiltes, (muerto en 461 a. C.) constituyó también una ruptura en la composición sociopolítica de Atenas, poniendo de manifiesto una excepcional expansión del régimen democrático. La, hasta ese momento, naciente democracia ampliaba sus poderes a costa de la disminución de aquellas instituciones que congregaban remanentes aristocráticos, como lo fue el Areópago. Desde el punto de vista político supuso una abierta confrontación en contra de la minoría que aún añoraba el regreso de la oligarquía

al poder. Pero más importante parece ser la perspectiva cultural, pues la democracia ingresa pletórica de confianza al imaginario del pueblo. El poder de las masas deja de ser un objetivo lejano para convertirse en una realidad, que al mismo tiempo de ensalzar las ventajas de la igualdad, crea el estereotipo de una oligarquía amenazante que pende como una espada de Damocles. Se repite el mismo esquema psicológico que en la creación de la Liga Délico-Ática, ante la amenaza de una nueva invasión persa. Un poderoso concepto que pone a disposición de la democracia las fuerzas populares. Lo respalda la realidad del poder militar basado en la escuadra, cuyos elementos están formados por la clase más pobre de Atenas. No fue una casualidad que la poderosa flota ateniense se afianzara en la medida en que fuera disminuyendo el poder del Areópago, ni que en los dos golpes de estado de los años 411 a. C. y 404 a.C., haya representado un obstáculo para los bandos golpistas (Tucídides, 1989). Durante el primero de estos, el fracaso se produjo por el rechazo de la flota estacionada en Samos de participar en un golpe de estado a la ciudad aliada que los acogía, y, al mismo tiempo, rechazando reconocer la suspensión de la constitución en Atenas, negándose a regresar al Pireo.

Aunque el prestigio del Areópago se vio minimizado ya desde las reformas de Clístenes, toda vez que se erigieron nuevos organismo de poder que dispersaron el peligro de concentrarlo en un solo caudillo, o al menos en un grupo. Aristóteles (1984) ha narrado los sucesos que precedieron a la anulación del Areópago, intentando explicar su desaparición como consecuencia de la radicalización del

sistema democrático hacia un rasgo populista e imperialista. También Plutarco (1996) y Tucídides (1989), coinciden en atribuir a Efialtes un papel central en la disminución de los poderes del Areópago, pero a diferencia de Aristóteles, resaltan la radical e implacable honestidad del líder democrático, quien eliminó del escenario político no solo a sus miembros, sino que traspasó sus funciones a instituciones populares como la Helieia, la Ekklesía y la Bulé. Se desprende de ambos autores el rasgo implacable del estadista que une en su personalidad la honestidad extrema y la radicalidad de sus objetivos democráticos. Un personalismo cuyo influjo habría de quedar arraigado en el surgimiento del clientelismo político, en el que el héroe homérico, aristocrático termina por ser remplazado por el caudillo democrático y popular.

### **2.1.3 Cambios en la constitución y clientelismo**

Aristóteles menciona sin detallar los cambios en la constitución democrática ateniense producidos desde el mítico Ion hasta la restauración de la democracia por parte de Trasíbulo y los exiliados, contando once reformas<sup>65</sup>, lo que de por sí demuestra una admirable plasticidad en la vida política de Atenas, no solo en lo que respecta al periodo histórico, sino también a las oscuras épocas fundacionales de su pueblo. En todo caso, existe en el carácter ateniense una completa identificación y firme arraigo entre mito e historia.

---

<sup>65</sup> Véase Aristóteles *"Constitución de los Atenienses"*, 41



Parece evidente que ya en tiempos de Solón, existió una libertad de expresión emocional como fundamento de activación y renovación en los cambios políticos; pero también es cierto, que el ideal de la igualdad impulsaba un compromiso personal y responsable hasta donde la convicción individual pudiera esgrimir. La democracia ateniense pudo efectuar cambios radicales, en parte por este aspecto, y en parte por el tipo de prédicas que, a remolque de las nuevas modalidades oratorias de la sofística, ofrecían las reformas más igualitarias y convenientes a los intereses populares. Puede ilustrar este argumento la situación demográfica de Atenas al finalizar la guerra del Peloponeso. De los 335,000 habitantes con que contaba al inicio del conflicto (incluidos mujeres, niños, ancianos y esclavos) quedaron aproximadamente 220,000, de los cuales, alrededor de 30,000 estaban calificados para participar en el Estado<sup>66</sup>. Alrededor de 23,000 habitantes pertenecían a las clases de los *zeugitas* y *tethes*. La primera era la clase media, con pocas propiedades y además rentista, pero venida a menos con la guerra, y la segunda, la clase menos favorecida, sin propiedades importantes, o jornaleros, que sin embargo, mejoró económicamente en la suma de reformas populistas que se efectuaron a lo largo del s. V a. C.<sup>67</sup> Alrededor de 7,500 habitantes formaban parte de la clase rica o muy rica, de los que 1,200, pertenecían a estos últimos.

---

<sup>66</sup> Incluida la clase de los metecos, que prestaron servicio en el ejército o fueron obligados al pago de contribuciones. Se le incluye porque en general, aunque no tenían plenos derechos, actuaron como ciudadanos de facto cumpliendo un rol, pero sin beneficiarse plenamente de los derechos ciudadanos. Sobre el decreto de Trasíbulo y su anulación por Arquino, véase Aristóteles "*Constitución de los Atenienses*". 40.

<sup>67</sup> Desde la imposición de cuotas a los miembros de la liga fijada por Arístides en 460 talentos, elevada por Pericles a 610 talentos, duplicando esta cantidad Cleón en 424 a.C. Véase Aristóteles "*Constitución de los Atenienses*" 24 y 25.

Este escenario muestra a las claras que la mayoría de la población en Atenas estaba propensa a los discursos y reformas asistencialistas. Según Aristóteles, los fondos de la liga sirvieron para beneficiar a 20,000 ciudadanos, de los cuales 6,000 eran elegidos como jueces de los Tribunales, un cargo que comenzó a ser remunerado desde Pericles. La flota, cuya tripulación se componía de la clase de los *tethes*, estaba constituida por más de 2,000 ciudadanos, además de la veintena de naves usadas con fines de vigilancia de las fronteras y rutas comerciales marítimas. Aunque, ciertamente, es importante reconocer que dichas reformas extendieron los derechos de participación a las clases de los *tethes*,<sup>68</sup>, al mismo tiempo fueron reduciendo la influencia del Areópago y, como señala Aristóteles (1984), “sucedió que la constitución se hizo más relajada” (pág. 116). Por lo demás, Sócrates perteneció a la clase de los hoplitas (*zeugitas*), y no a la más baja de la sociedad ateniense, como lo atestigua el hecho de poder costearse los respectivos armamentos de hoplita cuando fue llamado al servicio de las armas.

Atenas se convertía en el centro de atracción de la cultura griega, tanto por el desarrollo económico, cuya fuente principal eran los tributos de los miembros de la Liga, como por las libertades políticas de la democracia, en especial la libertad de palabra. Sofistas y físicos confluyen en Atenas por aquella época, para exponer sus novedosas doctrinas. Atenas se beneficiaba y satisfacía su necesidad de

---

<sup>68</sup> Aristóteles, “*Constitución de los Atenienses*”, 24. Aunque mejoraron los beneficios económicos, esta clase no participaba en las magistraturas, pero tenía derecho a voto por pertenecer a la Asamblea y podía ejercer como juez en los tribunales.

educación, de diversión y desenvolvimiento personal<sup>69</sup>, aunque los inmediatos beneficiarios fueran solo quienes pertenecían a las poderosas y antiguas familias de los *aristoi*. El pueblo obtenía estimulantes beneficios económicos por el desempeño de cargos públicos y el escapismo de los dramas teatrales, mientras que las clases pudientes se costeaban con gran despilfarro las enseñanzas de la sofística y la filosofía. Este retrato de la Atenas del s. V a. C. no discrepa con la evidencia de que Sócrates se podía rodear de una ingente y variopinta cantidad de interlocutores a quienes exhortar en el cuidado del alma, como puede mostrarse en el pasaje que Jenofonte (1993) transcribe, presentando un diálogo entre Sócrates y Critias<sup>70</sup>, donde le dice, “En cambio tendrás que abstenerte de los zapateros, carpinteros y herreros, pues creo que ya los tienes desgastados y ensordecidos” (pág. 34). Todo apunta a un aspecto esencial de la personalidad y doctrina socráticas, las funciones de algunos de sus interlocutores se relacionaban con el manejo de las leyes o de la justicia de Atenas. Pero este acercamiento resultaría peligroso, pues de un modo latente no satisfacía a nadie.

## **2.2 Transición del legalismo-tradicional religioso a la religión místico-mistérica**

La aparición y difusión de los cultos mistéricos hacia finales del s. VII a.C., inyectaron una dosis de vitalidad a la religión tradicional, “olímpica, homérica y

---

<sup>69</sup> Véase Tucídides, II, Discurso de Pericles en homenaje a los caídos en la guerra del Peloponeso.

<sup>70</sup> Jenofonte, “*Memorable*”s, I, 31-38; aunque todo el libro es cuestionado severamente como un documento que pruebe la cercanía entre Jenofonte y Sócrates.

hesiódica” (Chirassi Colombo, 2005), al principio bajo el signo de una censura política, estimulada sobre todo por el carácter clandestino de los misterios y el tenor de sus doctrinas esotéricas.<sup>71</sup> Bajo el nombre de *tà mystéria* en oposición a *mysteriôn*, Clemente de Alejandría (mediados del s. II. d. C.) estableció la distinción entre la pluralidad de experiencias extáticas y clandestinas consideradas impías, y censuradas desde su aparición en la antigüedad, y el valor absoluto de la revelación cristiana, ajena a lo clandestino y manifestada por medio de una epifanía. Se basó en un supuesto fragmento de Heráclito que reprobaba el carácter impío de los ritos de iniciación en *los misterios*, en oposición a las celebraciones rituales legítimas o *hierón* (Chirassi Colombo, 2005) eso, sin duda contribuyó con el desprestigio de los misterios que habían incorporado a sus creencias y prácticas religiosas la taumaturgia, la mántica, la ascesis, y una serie de experiencias extáticas<sup>72</sup>.

Impiedad e iniciación parecen haber sido el principal objetivo de rechazo por parte de la religión tradicional, y al mismo tiempo la expresión de cambio en el substrato del sentimiento religioso que al comenzar el s. IV a. C. daba pie a nuevos cuestionamientos en el modo cómo se asimilaba la religión, y que deben haber estimulado las posteriores reflexiones de Platón sobre la piedad en su diálogo

---

<sup>71</sup> Aunque la clandestinidad no fue exclusiva de las sociedades religiosas, las hubo también políticas, y otras que mezclaban ambas.

<sup>72</sup> El éxtasis surgido en las prácticas místicas era un medio de liberación del temor y la piedad, por ponerlo en términos aristotélicos. Véase, Aristóteles “*La Poética*” 1453b.

Eutifrón<sup>73</sup>. La aparición de los misterios planteó el principio de una crisis que habrá de desembocar en la emergencia de una nueva conciencia religiosa, antecedida por el conflicto psicológico resultante debido a los cambios radicales iniciados en la cultura griega del s. VI a. C. Entre las manifestaciones más importantes, surgidas además en paralelo se puede señalar la introducción (o invención) de la democracia y el surgimiento de su némesis, la tiranía, ambas en detrimento de los antiguos gobiernos aristocráticos y monárquicos, que despertaron la evolución de la polis hacia diferentes modelos de gobierno. También, las colonizaciones del s. VII a. C. que instituyeron el desarraigo y apuntalamiento de una nueva clase social a partir de la deconstrucción de la identidad ancestral para erigir una nueva<sup>74</sup>. Y por supuesto los misterios que mediante sus iniciaciones secretas impulsaban a que “el sujeto se transforme en una persona “distinta” que toma parte en él [secreto] a través de un conocimiento auditivo o visual, o de una experiencia ritual significativa en sí misma” (Chirassi Colombo, 2005, pág. 126). No se trata de acontecimientos fortuitos ni determinaciones de la historia, sino del puro impulso vital asistido por las trepidaciones de la curiosidad humana en su inclinación hacia la trascendencia, o como lo expresara alguna vez el filósofo vitalista francés, Henri Bergson, “un triunfo de la vida sobre la materia”.

---

<sup>73</sup> Aunque como señala Chirassi Colombo (2005) estas críticas estuvieron presentes un tiempo atrás en la doctrina sostenida por Jenófanes de Colofón contra la religión olímpica, legalista y antropomorfa.

<sup>74</sup> Es sorprendente lo poco que ha sido estudiado este factor psicológico en la construcción de la cultura griega de los s. VI y V a.C., siglos en los que coincide la aparición de los misterios, el surgimiento de la democracia y de la filosofía; indudablemente la coincidencia de tales manifestaciones del espíritu griego no debería explicarse bajo ningún reduccionismo, sino, al contrario propiciar una relectura multidisciplinaria desde el núcleo de la vivencia subjetiva. La independencia psicológica frente a la tradición religiosa marca el comienzo de una nueva concepción sobre el alma, y en este proceso confluyen los factores culturales arriba mencionados.

### 2.2.1 Cultos místéricos

La rápida difusión de los cultos místéricos se debió a la clara separación entre el fundamento legal por el que el individuo se hacía heredero de la tradición, y el carácter individualista promovido en los rituales iniciáticos, lo que convertía la adopción de estos rituales en un poderoso atractivo por la experiencia vital y subjetiva, a la vez intimista y universal, que ofrecía al iniciado, es decir, la posibilidad de tener una experiencia liberadora muy diferente a la del fatalismo de la religión tradicional. Los misterios destacaban una visión completamente diferente del destino del hombre como respuesta a los temores de la existencia. De este modo, se legitima la pregunta que se hace Chirassi Colombo (2005), y ciertamente también su respuesta,

¿Pero cuál era el carácter específico de la religiosidad “mística”? Aunque se ha discutido mucho sobre su definición, el debate continúa abierto. No obstante, podríamos establecer un acuerdo partiendo de que un ritualismo místico (aunque el término se haya empleado de un modo bastante genérico a partir de un determinado momento) no sólo necesita del secreto, dato común a otros que no cabría llamar propiamente así, sino también de la posibilidad de transformarse en una persona “distinta” que toma parte en él a través de un conocimiento auditivo o visual o de una experiencia ritual significativa en si misma (p. 126).

La aparición de los misterios tuvo una doble consecuencia importante para el desarrollo de la cultura griega entre los siglos VII y V a.C. Por un lado, constituyó

la génesis de una doctrina moral que evolucionará, impulsada por el carácter y la autoridad del sujeto, desplazando a la autoridad divina, fundamento de la moral agónica del periodo arcaico. Este fenómeno se evidencia en la transformación del lenguaje en la Grecia que va del siglo VII al V a.C., como ha expuesto Guthrie (2010) al señalar que la palabra *areté* significó durante el periodo arcaico la habilidad o eficacia al realizar una acción, pero que durante el s. IV a. C. su significado se extendió a la excelencia del ser humano, en un sentido muy general, y por tanto aplicable a todos los hombres. Este paso constituye una gran diferencia con el modo como lo empleaba la sofística del s. V a. C., pues estos no califican *areté* con el adjetivo *anthropine*, sino solamente lo referían al hombre individual que ponía énfasis en la utilidad, privilegiando lo práctico (Guthrie, 2010); y en el contexto político de confrontación entre la democracia y las tendencias oligárquicas<sup>75</sup> esta concepción que veía en los jóvenes aristócratas una clientela deseada y deseosa de sus instrucciones, dejaba sobresalir el interés por el personalismo de su público. No hay rasgos de universalidad en la concepción del hombre expuesta en la sofística, tampoco la hay en la del ciudadano, normalmente con una identidad estructurada por la polis. Por otro lado, la visión del hombre en la concepción de los misterios amplía las fronteras de lo humano, ofreciéndole no un hades común como toda recompensa al final de la vida, sino la posibilidad de trascender la visión desesperanzada del mundo de ultratumba. Y en este sentido, el hombre adquiere un equilibrio proporcional a la valoración de sus acciones, mide su destino en sus actos, sin rebajarle la casta, el abolengo o la fortuna. A

---

<sup>75</sup> Confrontación real y cada vez más explícita como lo demuestran las dos interrupciones de la democracia, en los años 411 y 404 a.C.

este respecto resulta preciso el planteamiento de Chirassi Colombo (2005), cuando se refiere a la experiencia ritualista de los misterios de Eleusis:

Por tanto, la experiencia del ritualismo de Eleusis debe relacionarse en primer lugar con la dimensión cultural ateniense, respecto a (sic) la cual representaba una experiencia distinta pero característica, abierta para todos aquellos que elegían participar en ella. En efecto, el primer dato es la apertura del ritualismo a todo el mundo (salvo a los que hubieran cometido un homicidio o se hallaran en estado impuro, hombres, mujeres, niños e incluso esclavos. La única exclusión afectaba a los “bárbaros”, pero se les destinaba la preiniciación de los llamados Pequeños Misterios, que se celebraban en Agra, en el Iliso) (p.127).

La propensión a los cultos de naturaleza extática parece ser un rezago de las poblaciones pre griegas asentadas en los territorios que posteriormente ocuparán los griegos, y es posible que tengan su origen en prácticas chamánicas, de modo que el éxtasis habría sido heredado de la fusión con los pueblos originarios de Grecia, que a su vez tuvieron un extenso y nutrido contacto con las culturas de Asia. Por ello Nilsson (1953), sostiene que:

Algunos han emitido la hipótesis de que la religión de la población pre griega contenía ciertos rasgos extáticos cuales suelen aparecer en los cultos agrarios que manifiestamente se refieren a la vida y la muerte, suponiendo que tales rasgos fueron reprimidos por la religión más serena de los griegos inmigrantes. Sea de ello lo que quiera, lo cierto es que al comienzo de la época histórica se produce una explosión de éxtasis religioso dotado de fuerza irresistible (pág. 32).

Tanto los llamados misterios eleusinos como en un inicio los dionisiacos tienen un carácter agrario y por tanto propensos a la sujeción de las normas organizativas



de la distribución del trabajo, lo que les hace adoptar una actitud legalista y reglamentaria, aunque no de un modo radical ni mediante una puesta en práctica serena. Ello supone que hubo una defensa cerrada del éxtasis y sugiere que el mejor modo de mantener sus rituales era la clandestinidad. En el caso de los misterios de Eleusis<sup>76</sup>, estos se relacionaban con la siembra de la semilla, su desaparición bajo tierra (raptó de Perséfone y su ocultamiento en los dominios de Hades), el tiempo de la ruptura de la semilla (comer del fruto de la granada, cuyo color rojo simboliza la muerte, lo cual hace Perséfone durante su retención), la aparición de la espiga o el fruto de la semilla (la devolución de Perséfone a la tierra superior por espacio de nueve meses). Cumplido el ciclo, se renueva para completar otro y así sucesivamente. Es claro el ciclo de la vida, muerte y resurrección. En el caso de los misterios dionisiacos, el éxtasis cumplió un rol principal en sus inicios, aunque luego sufrió una fusión con el orfismo por intermediación de Delfos, quien logra imponer un cierto autodomínio amparado en su aspecto legalista. De este modo, el explosivo delirio de los seguidores de Dionisio entraba en un éxtasis violento realizando danzas y sacrificios de animales, e inclusive, al menos en la versión mitológica, de seres humanos. Orfeo fue una de sus víctimas siendo despedazado por las ménades, por lo que luego de ser divinizado prohibió la dieta carnívora reemplazándola por una vegetariana; costumbre que arraigó posteriormente en los seguidores de Pitágoras, adepto a la profesión órfica y delfica.

---

<sup>76</sup> Para los diversos misterios mencionados aquí puede consultarse la obra de R. Graves, *“Los Mitos Griegos”*.

Al fin y al cabo el legalismo sirvió de freno a los excesos de las efusiones religiosas, aportando el control, la medida y sobre todo una actitud ritualista que al contrarrestar los arrebatos místicos orientaron la actitud subjetiva de la conciencia interior al cumplimiento de sus mandatos. Y este proceso se fue dando conforme se iba haciendo más compleja la polis, particularmente en Atenas. Allí finalmente se reglamentarán las etapas por las que los iniciados podían adherirse a los misterios eleusinos, su grado de compromiso y de revelación, cuya indiscreción se penará hasta con la muerte. De igual modo, los rituales extáticos dionisiacos se asegurarían un lugar en el teatro y en las diversas manifestaciones artísticas, desviando la catarsis maníaca a una expresión más intelectual y emotiva, como la considera Aristóteles en su *"Poética"*. Finalmente las manifestaciones dionisiacas del teatro implicarán la obligación de aportar grandes sumas de dinero para la organización de los festivales, cargas impuestas a la porción más adinerada de Atenas, con lo que se evidencia que el sistema social y su entramado de leyes logró absorber la tendencia irracional del culto dionisiaco.

Por último, el ritual exigido por Apolo garantizaba la piedad y devoción del ciudadano, pero por otro exigía el convencimiento subjetivo de las expresiones externas del ritual. Este aspecto va a marcar hondamente el pensamiento de Sócrates y constituirá un momento crucial en su vida, en el que habrá de buscar una explicación que le aclare el camino de su conducta.

### 2.2.2 El legalismo en la religión y política

Desde antiguo el poder religioso estuvo en manos de las élites aristocráticas, llegando incluso a tener un importante rol político en épocas históricas, como una función que garantizaba la existencia misma del *genos*<sup>77</sup>. En Esparta, por ejemplo, los reyes estaban obligados a efectuar los rituales en tiempos de guerra y dictaminar sobre la conveniencia o no de iniciar una campaña militar, considerándose una falta sumamente grave cualquier incorrección del rey en los asuntos religiosos; falta que podía acarrearle no sólo su destitución y destierro, sino incluso la muerte, por considerarse un tipo especial de traición a los dioses protectores. En Atenas los cambios políticos también estuvieron relacionados con las reformas religiosas, las cuales se ahondaron con la transformación radical de la democracia. Clístenes, más pragmático y decidido que Solón por la urgencia del momento, logró mediante la radicalización de sus reformas el despojo de los antiguos privilegios de los viejos *gene* (Nilsson, 1953). En Roma, el cargo de *pontifex maximus* sobrevivió como una figura hereditaria en ciertas familias de las *gens* más antiguas, para luego anexarse como un cargo nada simbólico al emperador, pues lo investía de una dignidad que reforzaba su *imperium*. Es proverbial la historia narrada por Polibio sobre el *dictator* Quinto Fabio, quien durante la segunda guerra púnica delegó el mando de su ejército en un momento

---

<sup>77</sup> Fustel de Coulanges, sostiene en “*La Ciudad Antigua*” que ambos poderes, el religioso y el político son una unidad indisoluble en el mundo antiguo, cuya separación en épocas modernas pretende ser el criterio de análisis de la ciencia histórica, con lo que se pierde el auténtico sentido. Su tesis central consiste en que todas las instituciones sociales se formaron por y desde la evolución religiosa de los cultos del panteón familiar.

crucial para regresar a Roma y celebrar los sacrificios por el aniversario de su *gens*.<sup>78</sup>

En su estudio sobre la religión griega, M. Nilsson, (1953) identifica históricamente el legalismo como una actitud surgida con anterioridad a la aparición de las religiones místico-mistéricas, y su primera referencia se halla en “Los trabajos y los días” de Hesíodo, seguido de las comunidades pitagóricas, a quienes señala como “los auténticos representantes del legalismo en la antigua Grecia” (pág.45), y lo define como,

(...) la aspiración a granjearse el favor y la benevolencia de los dioses mediante la observación de sus mandamientos (...) el legalismo se desarrolló hasta convertirse en una ley ritual, que con sus prescripciones y prohibiciones encadenaba la vida humana hasta en sus mínimos detalles (Nilsson, 1953, pág. 43).

Sobre Pitágoras, como vimos anteriormente, toda ponderación de su doctrina debe tratarse con cuidado, puesto que nos hallamos frente a un personaje fundador no solo de una comunidad ascético-religiosa, sino también de un paradigma de filósofo y científico, según los criterios de su época<sup>79</sup>. Es caracterizado desde antiguo con el epíteto de “hombre divino” (*aner theios*); fue el que estableció un conjunto de reglas de vida conducentes a la salvación del alma. Lo que destaca sobre todo es la estricta observancia de los rituales de gran

---

<sup>78</sup> Polibio en “*Historia Universal*” III,94. La gens de los Fabios era de antiguo abolengo; sus orígenes se remontaban hasta la fundación de Roma.

<sup>79</sup> Un excelente estudio, que además recopila las fuentes sobre su vida y obra es la de Hernández de la Fuente, consignada en la bibliografía.

originalidad en su mayoría, aunque otros son de conocimiento común, de modo que por esta vía el alma aliviada por las ataduras del cuerpo, asciende a vivir junto con los dioses como uno de ellos. Así, el alma o *daimón*, chispa divina, retorna a su origen luego de una serie de reencarnaciones. Mientras la doctrina pitagórica se iba desarrollando desde el s. VI a.C. por inspiración directa de Pitágoras, una poderosa y antigua corriente religiosa también se iba expandiendo en diversas regiones de la Grecia continental desde los cimientos mismos de la religión tradicional. En efecto, los misterios dionisiacos, más tarde asociados con los misterios órficos, y los misterios eleusinos, conducían a una nueva experiencia de la religión, ofreciendo mediante la iniciación y rituales un escape a la trágica condición de vida, más atractiva que el inane destino de los *eidolon* en el hades.

### **2.2.3 Sócrates fundador del legalismo intimista**

Las expresiones del legalismo religioso consideran de modo radical las acciones rituales, las cuales se creía que habían sido establecidas por la divinidad. La Grecia del periodo arcaico experimentó una evolución de sus creencias religiosas a medida que la polis se iba haciendo más autónoma, constituyendo los fundamentos de la religión patriótica. Mientras el antiguo sistema patriarcal iba dejando paso al poder estatal, que adquiriría una mayor complejidad institucional y una mayor inclusión social, la religión patriótica se identificaba con las leyes correspondientes al ordenamiento social. Una acción sacrílega, contraria a las disposiciones divinas constituía una acción ilegal.

El legalismo tuvo su origen en el culto y la personalidad religiosa del dios Apolo (Nilsson, 1953). La complejidad de esta divinidad que muestra un particular afecto por los hombres, fue evolucionando rápidamente sin perder sus atributos iniciales. Sin embargo, todo en el dios Apolo es incógnito, comenzando por su origen. No aparece ninguna referencia sobre él en las tabillas micénicas que datan de los s. XVII al XII a.C., por lo que se presume un origen oriental basado en ciertos indicios. Entre estos destacan el origen del nombre de su madre, *Leto*, más cercano a la expresión *Lada* divinidad adorada en Licia y Creta, y de su hermana la diosa *Artemis*, cuyo nombre remite al lidio *Artimus*; su preferencia por los troyanos, según narra Homero en la *Ilíada*, y sobre todo su terrible aparición ante los demás dioses, aspecto más parecido al de Marduk, el dios babilonio, que a cualquier dios griego. (Anónimo, 2001).

Al nacer Apolo, fue alimentado con ambrosía y no con leche materna, crece rápidamente y entra en el Olimpo a reclamar su lugar; causa terror entre las demás deidades, quizás por lo súbito de su aparición y por los rasgos de su personalidad que lo caracterizarán en adelante como el dios “que dispara de lejos flechas invisibles”, (*Hekebolos*), y una vez hecho esto, proclama que la cítara y el arco son sus instrumentos preferidos, y además que será él quien habrá de revelar los designios de Zeus (Anónimo, 2001). Esta relación entre los dos instrumentos, el arco y la lira, muestran desde el inicio una doble personalidad,

Con ello nos presenta ya su cualidad de dios músico, conductor del Coro de las Musas, y a un tiempo su carácter de arquero divino, capaz a la vez de defender de los males, manteniéndolos a distancia, y de provocar la muerte súbita por el lanzamiento de sus flechas: una relación curiosa ésta, que se establece entre el arco y la lira, instrumentos ciertamente semejantes en su configuración y en su capacidad de producir un prodigioso sonido. (Anónimo, 2001, pág. 55).

La similitud de ambos instrumentos sugiere una relación enigmática; en un plano físico. Tanto la lira como el arco se deben tensar para cumplir con su función, musical una y letal la otra. La lira exalta los sentimientos aquietando la furia y equilibrando las emociones y el raciocinio, es terapéutica; mientras que el arco lanza las mortales flechas que llevan la muerte, a veces con fines benéficos y otras por venganza o envidia. En conjunto, el uso de ambos instrumentos refuerza sus advocaciones como dios de la música, la medicina, el vaticinio. Pero existe otra dimensión en el carácter de Apolo que definirá gran parte de su actividad oracular, este aspecto de su carácter se expresa bajo el término *ktízein*, utilizado desde el s. VIII a.C. cuyo significado tiene el doble sentido de roturar, abrir la tierra como también construir y fundar. De este modo su reputación como protector de las ciudades se asocia a su minuciosa labor por planificar y construir su santuario, así, “durante cuatro siglos, el verbo *ktízein* va a cubrir el conjunto de las actividades civilizadoras desde el primer paso de la roturación hasta la edificación de los monumentos arquitectónicos por los fundadores de las ciudades” (Detienne, 2001, pág. 29). Es el Apolo Arcageta, que significa el conductor en la fundación de una ciudad, templo o altar. Este carácter está sutilmente expuesto en el juramento que su madre Leto pronunciara como compensación por consentir que la isla de

Delos la recibiera para dar a luz su hijo y así escapar de los celos de Hera, como consta en el Himno III,

¡Sépalo ahora la tierra y desde arriba el ancho cielo, así como el agua que se vierte de la Éstige! (ese es el mayor juramento y el más terrible para los dioses bienaventurados). En verdad que habrá aquí por siempre un altar fragante de incienso y un santuario de Febo. (Anónimo, 2001, pág. 77).

En el contexto en el que se lleva a cabo este juramento ambas conversan sobre la futura personalidad de Apolo, con lo que cobra un interés mayor, pues desde sus orígenes Apolo oculta su afición por el orden, la medida, pero también por la interioridad. Rasgos estos que destacan el antecedente del dios délfico desde el s. VIII a. C., en que Apolo emerge como el dios civilizador, ocupado en el bienestar de los hombres, preocupado por el cuidado de las ciudades, y en este sentido, su preocupación natural son las purificaciones en los casos de miasmas o impurezas causadas por actos sacrílegos en una polis, como se aprecia tras los epítetos de Esminteo (cazador de ratones) o Parnopio (saltamontes), plagas frecuentes en las ciudades y los campos adyacentes. Pero no está en menor medida su orientación en la constitución de las leyes que regulan la ciudad, el modo cómo realizar los cultos, las normas de convivencia, los calendarios festivos, el culto a divinidades, el matrimonio, es decir, todo aquello que constituye la vida civilizada de las ciudades (Detienne, 2001). Sócrates asumió un tipo de religión legalista, según Jenofonte en el Libro I de sus *“Memorables”*. Su actitud religiosa, individualista y personal fue novedosa en el mundo antiguo griego; pues sin dejar de lado el legalismo, su proceder se basaba en la confianza de poder comprender el



mensaje divino, y por tanto establecer un vínculo comunicativo con él en un plano ordinario, fuera de la experiencia extática o catártica. Sin embargo, no puede decirse que haya descubierto la fe como la conoce hoy el cristianismo. En ella la divinidad es garantía de la creencia; en cambio para Sócrates, la garantía era la absoluta confianza en la racionalidad cuya máxima prueba es haber cuestionado al dios, y encontrado, por propio esfuerzo, la naturaleza de la sabiduría humana arraigada en una serie de procesos sociales y políticos relacionados al culto. El legalismo tuvo un fundamento en la noción de justicia retributiva que debía dedicarse a los dioses para que mantuvieran su protección.

### **2.3 Reformas políticas y reformas religiosas**

Atenas, luego de la caída de la tiranía del 404 a.C., presenta un panorama jurídico complejo del que si bien se tienen importantes documentos, no queda suficientemente claro cuál habría sido la situación legal del estamento religioso, tomando en cuenta que estaba vigente una revisión de las leyes religiosas a cargo de un ambiguo personaje de nombre Nicómaco. Esta coyuntura arrastró a Sócrates a un juicio en el que se habría de decidir su destino, ya que la sentencia solicitada por sus acusadores era la pena de muerte. ¿Qué crimen habría cometido Sócrates, cuya gravedad estuviera prevista en alguna ley específica, y por la cual se pedía su eliminación? Sorprendentemente en aquel año de 399 a. C. se produjeron dos acusaciones por impiedad (*asebeía*) además de la de Sócrates, acusación que había sido utilizada como una estrategia de ataque contra Pericles

que se mantuvo al frente de los asuntos de Atenas. Nos referimos a las acusaciones contra Anaxágora y Prótágoras, ambos eminentes intelectuales del círculo del legislador ateniense, o a la de Diópites, un díscolo predicador. Pero volvemos a encontrar otros juicios por impiedad años después del de Sócrates. En contra de Friné de Tespias, quien al parecer intentó introducir el culto a la diosa de nombre Isódaites; en contra del orador Démades de Penania, por su intento de incluir el culto a Alejandro Magno en Atenas, o en contra de una tal Nino, por introducir una divinidad de la que no se tiene referencia (Waterfield, 2011). Todo esto hace ver la proteica versatilidad del cargo por impiedad (*asebeía*), pero también las razones que justifican esas acusaciones. No todos parecen tener un canon que haga posible estandarizar los motivos religiosos. Y la razón de esto es la misma naturaleza de la religión en el pensamiento griego. No está dissociada de la conducta social y menos de los deberes legales. En este sentido haremos una breve digresión sobre el contexto político y religioso.

Unos años antes, alrededor del 411 a. C., Atenas atravesaba por una preocupante situación en el escenario de la guerra del Peloponeso, luego del desastre de la campaña de Sicilia, cuyo principal instigador fue nada menos que Alcibíades. Efectivamente, en el verano de 416 a. C., Atenas había votado la propuesta de Alcibíades de atacar la retaguardia espartana, abriendo un frente en la rica isla de Sicilia, cuna de muchas colonias de origen dorio. La aparente ambición de su instigador parecería acrecentarse con el imaginario de conquistar luego Cartago y finalmente España, con lo que habría no solo de resolver el problema de los

recursos vitales de cereales, minerales y metales preciosos, siempre necesarios para Atenas, sino también el dominio del comercio marítimo en todo el Mediterráneo, controlando los cuatro mares, Tirreno, Adriático, Jónico y Egeo. Desde esta nueva perspectiva, Alcibíades pronosticaba que la guerra con Esparta concluiría de forma abrupta con su incondicional rendición. Pero al margen de los fatales errores de cálculo político, estratégico y logístico, la empresa estaba inspirada en la cautivadora personalidad del propio Alcibíades, vencedor excepcional de los juegos olímpicos, cautivador con dotes de oratoria, capaz de electrizar las mentes ciudadanas, sobre todo en esa coyuntura de la guerra con Esparta. Atenas estaba exhausta después de veinte años de guerra, y veía su imperio tambalearse. Y como si fuera poco, las luchas internas entre oligarcas y demócratas se hicieron más hondas debido a que ambos bandos se radicalizaron, sentando las bases para la tiranía de los Cuatrocientos del año 411.a.C. Este golpe fue producto de las intrigas de grupos de oligarcas que utilizando a Alcibíades como intermediario, ya que por entonces estaba exiliado en Sardes luego de su desertión de la campaña siciliana por la acusación de los Hermes, había logrado por medios personales adelantar un posible apoyo de Persia, que tradicionalmente había favorecido a Esparta con dinero y suministros, y que según se decía no tendría reparos en abandonar su alianza. Se habló de la condición de que Atenas cambiara la constitución democrática por una oligárquica, y por tanto más afín a Persia. Tanto Aristóteles (1984) como Tucídides (1989) están de acuerdo al informar que para la facción oligárquica el derrocamiento de la democracia era la única salida para cambiar el curso de la guerra. Eufemísticamente se trataba de una acción de “moderar” el sistema político para

hacerlo más afín a la política del rey persa. En este juego político matizado de grandes intrigas, no queda claro, sin embargo, que el golpe fuera idea de Alcibíades; aunque ambas fuentes coinciden en que el origen del asunto estuvo en la amistad entre Alcibíades y Tisafernes, el representante del rey persa, la cual el propio Alcibíades se aseguró de publicitar, con el fin de reconciliarse con los atenienses. Estas circunstancias fueron aprovechadas por los navarcas y políticos de tendencia oligárquica como Pisandro, Frínico, Antifonte, Aristarco, Terámenes, entre otros. Sin embargo, al final Alcibíades regresó a Atenas con el apoyo de la democracia que anteriormente lo había condenado<sup>80</sup>. Con todo, los oligarcas lograron convencer previamente a la asamblea del pueblo, que votó la suspensión de la constitución y nombró un gobierno de cuatrocientos ciudadanos que a su vez debían elegir a otros cinco mil, quienes tendrían el poder completo en Atenas. La medida se propuso como circunstancial y con el solo objetivo de lograr el apoyo persa y servirse de su inmensa riqueza. Pero la elección de los cinco mil ciudadanos no se realizó, y el poder recayó sobre los cuatrocientos. “El golpe de los Cuatrocientos” fracasó por las disensiones internas entre las facciones radicales y moderadas; pero sobre todo porque la poderosa flota de Samos y el ejército establecido allí, compuestos por las facciones más afines a la democracia, y algunos de sus generales y almirantes como Trasíbulo y Trasilo, rechazaron la revuelta y pusieron en evidencia el engaño de la supuesta ayuda del rey persa a cambio de dejar la democracia.

---

<sup>80</sup> Para este punto puede consultarse Tucídides, VIII, 53; y Aristóteles, *“Constitución de los Atenienses”*, 29.

### 2.3.1 Nicómaco y el retorno a las leyes de Dracón y Solón

Una vez destituido el gobierno de los Cuatrocientos, se comenzó a revisar las leyes escritas, desde época de Solón y Clístenes. Precisamente a Nicómaco le fue encomendada por el todavía gobierno de los cinco mil, que reemplazó brevemente a los Cuatrocientos, la tarea nada envidiable de reescribir la legislación desde Dracón y Solón hasta la actualidad. Nicómaco fue nombrado “Transcriptor de las leyes” y su cargo estaba sujeto a rendición de cuentas, al tiempo que subordinado a la magistratura de los *Nomothétai*. Sin embargo, Nicómaco demoró más de lo previsto, probablemente con la anuencia o desinterés de los sucesivos encargados de su magistratura. Al caer la democracia en el 404 a.C. su trabajo se interrumpe abruptamente, y huye con los exiliados, retornando al producirse la restauración democrática en 403 a.C. Restituido en el cargo de “Transcriptor de leyes” por el decreto de Tisámeno, esta vez se le encomendó la transcripción y revisión de las leyes religiosas. El marco jurídico resulta prioritario para entender bajo qué procedimiento fue condenado Sócrates, pues todo hace suponer que la acusación llevada más allá de los temas puramente religiosos pudo tener una carga política implícita.

Es indudable que el punto de vista jurídico estuvo fuertemente presionado por las condiciones políticas de la época. Como señala Eggers (2002), el proceso de Sócrates adquiere una consistencia histórica a la luz de dos procesos importantes

que se produjeron de forma paralela: la acusación de *asébeia* a Andócides<sup>81</sup> por el caso de la mutilación de los Hermes durante la expedición a Sicilia en el año 415 a. C.<sup>82</sup>, y el proceso contra Nicómaco, también movido por Lisias<sup>83</sup>, por el cargo de incumplir con la codificación actualizada de las leyes sobre las ceremonias religiosas, donde se expone que el acusado estaría preparando a su vez una contraacusación de *asébeia* contra el mismo Lisias, quien afirma: “He oído que él [Nicómaco] va a alegar que yo cometo impiedad por intentar abolir los sacrificios” (Lisias, 1988, pág. 251).

El problema era que mientras se realizaba esta codificación se debía recurrir a las leyes de Solón y Dracón, pero estas ocasionaron muchos problemas al momento de interpretarlas. Así el tenor de la acusación apuntaba hacia la demora en el encargo y los excesivos gastos que la comisión ha representado sin resultado alguno. Y como para agravar la situación, Nicómaco había sobrepasado su autoridad, sin dar cuentas a los presidentes del Pritaneo. Durante su descargo, Nicómaco sorpresivamente acusa, a su vez, a Lisias de cometer *asébeia*, afirmando que quiere “*abolir los sacrificios*”, a lo que replica Lisias -quien parece defender los sacrificios bajo el uso antiguo-, que esa afirmación va dirigida contra el pueblo ateniense. Expresa también que Nicómaco no es precisamente el más indicado para enseñar algo sobre la *asébeia*.

---

<sup>81</sup> Se conserva la acusación y la defensa, la primera a cargo de Lisias y Meleto (“*Contra Andócides*”), y la segunda por el mismo acusado en “*Sobre los Misterios*”. Esto ocurrió el año 399 a.C.

<sup>82</sup> La mutilación de los Hermes que adornaban Atenas está documentada en Tucídides, VI, 27-29.

<sup>83</sup> Véase Lisias, “*Contra Nicómaco*”

Durante el periodo comprendido entre el 403-399 a.C., existió una completa confusión respecto de las ordenanzas relativas a la práctica religiosa, que lo más seguro es que fuera ocasión para interpretar muchas leyes de un modo muy subjetivo, por ello Hackforth, citado por Eggers (2002), afirma que es imposible saber qué ley de *asébeia* existía en el 399 a.C. Por tanto cabría preguntarse legítimamente bajo qué ley fue condenado Sócrates, o mejor aún bajo qué interpretación fue aceptada la acusación por el tribunal de los Heliastas. Sabido es que dicho tribunal derivó el caso al Consejo de los Quinientos, luego de la sustentación acusatoria y el alegato del acusado ante el Arconte rey, haciendo viable la causa.

Estas reformas fueron ajustadas a las necesidades legales urgentes de la polis, aunque no fueron novedosas. En efecto, desde su inicio el sistema democrático estuvo sometido a una constante renovación de sus leyes, dando y quitando potestad a sus diversas instituciones. Sócrates no sería ajeno a las cambiantes reformas, y aún sería posible considerar que en gran medida su verosímil afecto por una democracia dirigida por el Areópago no fuera una radical oposición a la democracia o una inclinación filolaconista. “*El Busiris*” de Isócrates y “*Las Memorables*” de Jenofonte, que reproducen las acusaciones de Polícrates, intentan desmitificar ese estereotipo del Sócrates afecto a la tiranía y opositor a la

democracia, que despreciaba la elección por sorteo de los jueces de los tribunales populares<sup>84</sup>.

Pero es un pasaje de la Apología platónica que da algún indicio sobre el desconcierto de Sócrates en el tribunal, al punto de manifestar que “entonces en verdad sería justo que alguien me hiciera comparecer ante el tribunal por no creer que existen dioses”<sup>85</sup>. Con todo, aunque resulte imposible exponer qué pensaría Sócrates de todo ello, en el Critón Platón pone de manifiesto que la desobediencia de las leyes es un crimen aún más perjudicial que el hecho de haber sido condenado injustamente por los hombres<sup>86</sup>. Y fueron quienes lo condenaron, precisamente aquellos ciudadanos que desde la infancia se habían familiarizado con las caricaturas que la comedia hacía de Sócrates, que estaban hastiados del desgaste bélico y los abusos de la oligarquía, que no entendían la diferencia entre un sofista y un filósofo.

Según Nilsson, citando la Apología platónica<sup>87</sup>, la palabra *nomízei* que presenta el texto en griego tiene un significado complejo, que no da muchas luces al respecto, pues *nomízei* se refiere a “atenerse” a una práctica religiosa en cumplimiento de una ley que regula el culto, y al mismo tiempo puede significar creer en los dioses

---

<sup>84</sup> Jenofonte, “*Memorables*”, *Libro I*.

<sup>85</sup> Platón, “*Apología*” 29 a, véase también 35 d y 37 b.

<sup>86</sup> Platón, “*Critón*”, 54 b hasta el final.

<sup>87</sup> Platón, “*Apología*”, 24 b en M.P. Nilsson, “*Historia de la religiosidad griega*”, cap. II.



patrios<sup>88</sup>. Por lo cual, concluye, que si Sócrates no practicaba según ley, al mismo tiempo no creía en los dioses de la religión patria. A esto se sumaría sutilmente una alusión al tema del *daimon*. Pero hablar sobre un *daimon*, del modo como lo hizo Sócrates durante años, podía ocasionar un grave problema. En la Atenas antigua el modo más evidente de cumplir con la religión era la práctica ritual de la misma, y cualquier individualidad en esa materia era vista como sospechosa, pudiéndose interpretar como una actitud antidemocrática, por tanto antisocial y delictiva. La prueba de ello es la misma institución del ostracismo introducido con las reformas de Clístenes, que tenía por finalidad anular toda posible y futura interrupción de la democracia por parte de algún ciudadano con aspiraciones a la tiranía<sup>89</sup>. Y es evidente que Sócrates había desarrollado un modo individualista de manifestar su religiosidad en que intercalaría con frecuencia el tema del daimonion<sup>90</sup>. La tesis de Nilsson no es otra que la sostenida por J. Burnet<sup>91</sup>.

Por otro lado, según las fuentes antiguas, la piedad religiosa de Sócrates se muestra con mucha insistencia, sobre todo en Jenofonte, y así, quizás, el sentido de la acusación fuera dirigida de un modo malintencionado, presentando la cuestión como condenable, pues la divinidad que pregonaba Sócrates no tenía un culto sancionado por ley. Pero aunque según Nilsson difícilmente pueda

---

<sup>88</sup> Véase M.P. Nilsson "*Historia de la religiosidad griega*", capítulo II, 4, donde se discute el significado de los términos alrededor de la acusación.

<sup>89</sup> Desde el 508 a.C. hasta el 415 a. C, la Asamblea votaba por la realización o no de un proceso de ostracismo; y si se aprobaba, entonces se organizaba una votación en la que el nombre de algún ciudadano con más de seis mil votos era enviado al destierro sin perjuicio de sus bienes, por un periodo de diez años.

<sup>90</sup> Jenofonte, "*Memorables*", I y Platón, "*Apología*", 26 c.

<sup>91</sup> J. Burnet, "*Plato's Eutyphro, Apology of Socrates and Crito*".

resolverse esta cuestión, lo cierto es que la actitud individualista del credo socrático no fue eximida ni siquiera por su atestiguada reverencia y práctica de los cultos y divinidades oficiales. Este individualismo parece haber sido el motivo real de la acusación, pues en la época de la restauración democrática se asociaba a la actividad de los sofistas y la demagogia, culpables en la mente popular del descalabro del imperialismo ateniense.

C. Eggers, sin embargo, cita un pasaje de Plutarco sobre Pericles, donde se lee que *“Diópites promovió un decreto (pséphisma) según el cual se debía denunciar a los que no creyeran en las divinidades o enseñaran teorías acerca de los cielos”*, en clara alusión a Anaxágoras. Este decreto señalaría, según Eggers (2002), que la creencia como una actitud subjetiva, independiente de su concreción en un culto fuera conocida por la religión griega. Sin embargo, consideramos que el decreto, al ser leído e interpretado en su totalidad, da cuenta que responde a una doble e inseparable intención, la de atacar al filósofo de Clazómene para debilitar el poder de Pericles, y al mismo tiempo condenar las doctrinas de la *físis*. De este modo, la condena recae sobre la creencia desfigurada de la religión que se configura en la ciencia, y no está referida a la mera creencia religiosa. Por tanto, o no es posible asumir que la religiosidad griega adquiriera el modo de una creencia fideísta, o al menos, no habría razón para descartar la conclusión de Nilsson de no poder resolverse la cuestión. Esto último se vería reforzado por el vacío legal que imperó entre el 404 y el 399 a. C. durante la transición de la tiranía a la democracia,

Platón destaca en su *Apología* la acusación de corrupción, y es conocida su discrepancia con Jenofonte<sup>92</sup>, quien a su vez coloca en primer lugar el tema religioso; ambos, sin embargo, coinciden en los términos generales de la acusación, es decir, los cargos de impiedad y corrupción; y quizás para el primero fuera prioritario eximir al maestro de una supuesta conducta inmoral, lo que es coherente con la preocupación moral de sus primeros diálogos, y con el modo como captó la personalidad y misión de Sócrates; mientras que para Jenofonte fuera más urgente exculpar a Sócrates de toda impiedad, tal como se esfuerza en demostrar en sus *"Memorables"*. Es posible que la confusión en la prioridad de las acusaciones se deba a la diferencia entre la acusación expuesta y anotada y su posterior transcripción. Platón hace un literario esfuerzo por vincular ambas, lo que quizás resulte más ajustado a la realidad<sup>93</sup>, puesto que Jenofonte las trata por separado, pero introduciendo acusaciones que muy probablemente corresponderían a las del sofista Polícrates, siguiendo una lectura directa de las acusaciones, en las que vería un trasfondo político detrás de la acusación de irreligiosidad, lo que resulta, también, bastante coherente. Con todo, se puede apreciar que entre ambos existe una coincidencia, sea por un lado, que se trate de eximir de responsabilidades morales, o por otro, que se enfatice su carácter respetuoso de la religión. Con más instinto político, Jenofonte dedica la mayor parte sus *Memorables* a resaltar el respeto de Sócrates por las leyes de su ciudad confrontando la acusaciones por su rechazo al sistema de elección por sorteo<sup>94</sup>,

---

<sup>92</sup> Jenofonte. *"Memorables" I y "Apología"*, 10

<sup>93</sup> Platón, *"Apología"*, 26 b – 28, a.

<sup>94</sup> Véase Jenofonte, *"Memorables" I*, 2.

negando una estrecha relación entre Sócrates, Critias y Alcibíades, o cuando lo exculpa de la acusación de irrespeto a los padres.

Ya desde la antigüedad, en los años que siguieron a la muerte del filósofo, se presentaron posturas cargadas de interpretaciones subjetivas; unas, defendiendo de manera apologética o encomiástica el sacrificio de Sócrates; otras, rebajando su personalidad hasta hacerla comparable con la de un despreciable y apasionado individuo carente de todo contacto con la realidad. Dichas posturas fueron repitiéndose, a la par que aumentadas, dejando un gran vacío en la dimensión real de su vida, obra y muerte<sup>95</sup>. La gran cantidad de comentarios que habrán de aparecer a lo largo de los siglos siguientes, llegando hasta el nuestro, han tenido un efecto parcial en la estimación correcta sobre Sócrates, comprensible de suyo; sin embargo, de todo ese ingente material que sería imposible reproducir ni tan siquiera sucintamente en esta investigación. El hecho objetivo de su condena no deja lugar a dudas sobre la coherencia fatal y prodigiosa, de una personalidad que destacó en el horizonte de una cultura extraordinaria a la que bastó un siglo y medio para desarrollar el esquema cultural y la dirección histórica del mundo Occidental.

---

<sup>95</sup> De un lado, defendiendo la memoria de Sócrates se hallan sus discípulos, Antístenes, Lisias, Aristipo, Platón y Jenofonte, y de otro lado el sofista Polícrates y la perniciosa propaganda de la escuela Peripatética, principalmente Aristóxeno.

## **CAPÍTULO 3**

El capítulo se concentra en esclarecer la personalidad religiosa socrática partiendo de una reconstrucción de su biografía, desde la cual se expone su tipología religiosa

### **RELIGIOSIDAD SOCRÁTICA**

#### **3.1. Biografía y personalidad de Sócrates según A. E Taylor**

Pero ahora nos preguntamos ¿hasta qué punto es posible reconstruir una imagen histórica de la personalidad religiosa de Sócrates, que a su vez pueda relacionarse con su doctrina en torno al alma? Consideramos que el asunto debe empezar por aclarar la posición de Sócrates sobre su estimación hacia la filosofía, según puede verse en la inmensa cantidad de documentos que se han escrito sobre él. Creemos que es posible observar un filón realista de su personalidad, mediante una adecuada discriminación de los tantísimos documentos que existen, de modo que se pueda lograr capturar los indicios correctos para una reconstrucción válida que de alguna manera hacen posible encuadrar el tema de forma coherente.

Esta tarea no está exenta de dificultades, y ni es novedosa ni carece de detractores. Y los primeros – como los acusadores de antaño del mismo Sócrates – son los prejuicios, muchas veces evitables. Son aquellos formados por una cierta tendencia de la filosofía a estereotipar y a destacar algunas perspectivas biográficas y doctrinales en detrimento de otras. De este modo, se obtiene un

Sócrates gnoseológico, uno moralista, otro religioso, en los que ha desaparecido el horizonte temporal e histórico que lo cohesiona. Es un error metodológico considerar que el contexto que gira en torno al personaje es iluminado con su personalidad, cuando en realidad sucede lo contrario. Y este prejuicio quizás tenga su origen en la misma singularidad de Sócrates. Pero, sin lugar a dudas es en la interpretación del horizonte de sentido desde donde deben valorarse los rasgos del hombre concreto. Por ello, consideramos que el tema central sobre la doctrina y personalidad de Sócrates pone en evidencia que el asunto debe conducirse inevitablemente hacia el problema de sus fuentes, es decir, de los testimonios preferentemente más cercanos en el tiempo, y más aún de aquellos personajes que tuvieron una relación directa con él<sup>96</sup>, toda vez que Sócrates no escribió nada sobre su doctrina, optando por una enseñanza oral y, por qué no, testimonial como frecuentemente se pone en evidencia entre los escritos de sus discípulos<sup>97</sup>. Por ese motivo queremos insistir en que la vía más adecuada es un acercamiento a su personalidad enclavada en el contexto de la Atenas de mediados del s. V a.C., siglo que afronta momentos cruciales para Grecia: el ascenso y descenso de la democracia y el imperialismo atenienses; la introducción de los nuevos valores del individualismo a partir de la nueva ciencia venida de Jonia y la Magna Grecia y su impacto en la religión, las reformas religiosas mismas, que condujeron a una incipiente persecución. Una mención adicional requiere la referencia a los *logoi socráticos*, dejados con posterioridad a este

---

<sup>96</sup> En esta postura me apoyo en el plan metodológico expuesto W.K.C Guthrie (2010) en la introductoria a la primera parte de la obra citada.

<sup>97</sup> La historia transmitida en Diógenes, II de unos supuestos escritos no publicados de Sócrates comprados y publicados luego por Esquines como suyos, es ficticia.

periodo, pero que proponen una cronología retrospectiva que pinta un escenario nada despreciable sobre el que se dibuja la personalidad de Sócrates.

Respecto de las obras de Platón, Jenofonte, Aristófanes y Diógenes Laercio, citadas o aludidas, cabe aclarar que no los consideramos documentos históricos ni biográficos pues distan de serlo, sino que nuestro propósito es extraer el horizonte de sentido vital que los anima comparándolos entre sí. Queremos igualmente, advertir que si utilizamos algunas de las abundantes anécdotas que existen sobre Sócrates descifrándolas<sup>98</sup> en la medida de lo posible bajo la perspectiva crítica de autores más autorizados, no será porque ellas gocen de credibilidad o tengan un sustento real, sino porque de ellas se desprende un peculiar modo de interpretar la figura de Sócrates. En esta misma dirección considera Tovar (1999) el valor de tales historias, resaltando en su comentario el giro cultural, tan típico del temperamento griego,

Si descontáramos por principio estas anécdotas, nos habríamos de quedar en la ignorancia más completa. Es preciso, pues, contar con ellas, aun a sabiendas de que las anécdotas griegas encierran una aspiración típica que las hace siempre sospechosas. Pero al menos en ellas se descubre el espíritu de la época y la tendencia de que los discípulos más o menos directos, y las escuelas, de filiación socrática todas, confesada o encubiertamente, descubrían en el maestro. Bastará considerar las anécdotas manteniéndose en guardia contra la deformación interesada, que a veces es la que las origina o cambia.” (pág. 94)

---

<sup>98</sup> La gran cantidad de anécdotas sobre Sócrates abarca un largo periodo, pues, todavía aparecen hasta bien entrado el siglo III. Una visión general sobre la valoración de Sócrates encuentra su fundamento en dos orientaciones, las que recoge Diógenes Laercio, con un tono positivo y ejemplar, y las que presenta el peripatético Aristóxeno con un tono totalmente negativo.

Según Taylor (2011), al repasar la imagen que Aristófanes construye de Sócrates, es importante poner como medida las peculiaridades de la comedia antigua para entender, en parte al menos, el propósito que tuvo señalar a Sócrates como el blanco de varias comedias en el festival de las Leneas del año 423 a.C. La comedia antigua no se sirvió de tipos idealizados, sino de personajes reales que destacaban por su notoriedad, sea pública o privada. Por tanto, Sócrates debía gozar por aquellos años de una reputación o personalidad reconocida, de modo que tuviera un impacto aceptable entre la audiencia presente durante la obra, pues “debemos recordar (...) el principio general de que una farsa debe basarse en hechos conocidos, o considerados como tales. Para lograr un efecto cómico, debe ser una deformación de algo que no puede ser una mera invención del caricaturista (Taylor, 2011, pág. 16).

La posición más radical del problema de las fuentes en torno a la biografía de Sócrates se puede presentar en la concluyente postura de A. Schweitzer, expuesta en *“The Quest of the Historical Jesus”*, y citado por Guthrie<sup>99</sup>, para quien la información histórica sobre Sócrates resulta más compleja que la de Jesús, pues la del primero fue escrita *“por gente de letras, que ejercitaban su capacidad creativa construyendo un retrato”*, mientras que la de Jesús fue hecha por gente sencilla. Esta caracterización de la cuestión solo es verdadera en parte; pues, por cierto que los retratos más inmediatos, los *logoi socráticos* fueron escritos por sus discípulos resaltando una íntima imagen del Maestro, un testimonio personal del modo como sentían que debía ser puesto en relevancia, y más aún, el aspecto

---

<sup>99</sup> Puede verse W.K.C. Guthrie, *“Historia de la Filosofía Griega”*, t. III.



primordial que caracterizó su personalidad. Pero pese a sus diferencias estos testimonios forman una imagen real de modo similar a cómo las diferentes piezas de un mosaico dan origen a una figura. Sin embargo considerar que una imagen forjada por gente ilustrada sea de suyo menos valiosa en su trasfondo, es una afirmación incorrecta. Más aún, si se coloca el retrato de Jesús que se deriva de los Evangelios o de las Epístolas, cabe preguntarse si realmente fueron escritos por gente sin instrucción, si Juan o Pablo, Lucas o Marcos fueran sencillamente indoctos, llevados tan solo por la inspiración del Espíritu Santo. Esta afirmación no resulta válida.

Aunque importantes estudios como el realizado por W.K.C. Guthrie ponen de manifiesto en Sócrates una comprobada vinculación entre sus enseñanzas y su personalidad, considerando posible una reconstrucción verosímil de su identidad histórica, ésta ha sido persistentemente negada también por importantes investigadores, entre los que destaca A. H. Chroust<sup>100</sup>, quien sostiene la desconcertante tesis de que frente a toda personalidad sobre la que existe una gran tradición, pero no es posible una reconstrucción histórica, es obligado superponer el principio metodológico consistente en asumir que se ha creado una ficción literaria. Esta tesis se sostiene en un apresurado e inconveniente *a priori* que quita valor histórico y añade otro de índole estética.

---

<sup>100</sup> Véase A.H. Chroust, “Socrates, Man and Myth”, London 1957.

Se ha asumido también una polarización entre la personalidad y doctrina de Sócrates, como se puede leer en la *Paideia* de W. Jaeger (1995), “a formar esta imagen no contribuyó tanto su vida ni su doctrina, en la medida en que realmente profesaba alguna, como la muerte sufrida por él en virtud de sus convicciones” (pág. 389)<sup>101</sup>. En nuestra opinión, la afirmación de Jaeger resulta restrictiva, pues deja de lado, por parecer insuficientes a sus parámetros investigativos, el valor de los comentarios cercanos a la época –que pueden ser cuestionables pero ilustrativos, en todo caso- y las circunstancias históricas mismas en que se desarrolló la filosofía socrática. Pero también resulta contradictoria, puesto que al afirmar que su muerte se debió a sus convicciones, es innegable que éstas formaran parte de una actitud filosófica sustentada en una práctica coherente y real. Desde este punto de vista, el proceso contra Sócrates no debe ser visto ni como una situación excluyente ni como el punto de partida para analizar al personaje, sino al contrario, como el momento crucial y concluyente de su personalidad y doctrina. Por último, uno no puede menos que preguntarse si fuera posible no profesar doctrina alguna, sea filosófica, religiosa o política, y al mismo tiempo aceptar el sacrificio de su propia vida, o si la creación de una imagen ficticia no posea siquiera una delgada fibra de realidad sobre la cual se erija.

---

<sup>101</sup> Aunque Guthrie considere que Jaeger representa al grupo de autores que unen enseñanza con personalidad, citando la afirmación de Jaeger, “El conjunto de la literatura socrática niega, unánimemente, que la doctrina de Sócrates pueda separarse de su personalidad individual”. Pero no se pronuncia por una doctrina filosófica socrática, la cual parece negar.

En la misma dirección se halla Kahn (2010), para quien la imposibilidad de asumir la historicidad de Sócrates a partir de los mencionados diálogos platónicos se debe sobre todo al carácter ficticio de los *Sokratikoi logoi*,<sup>102</sup> y apoyándose en Momigliano<sup>103</sup> afirma que “de modo que los socráticos en tanto que grupo, y la literatura que producían, ‘se movían en esa zona entre la verdad y la ficción que resulta tan desconcertante para el historiador profesional” (Kahn, 2010, pág. 61).

Una postura más positiva, aunque no carente de argumentos cuestionables, se encuentra en los representantes de la llamada Escuela Escocesa, A.E. Taylor (1990; 2011) y J. Burnet, (1990) quienes reconstruyen la biografía socrática a partir de los diálogos platónicos, particularmente los llamados de juventud, por considerar que el recuerdo que Platón conserva de su amigo se halla presente en ellos tanto por la cercanía temporal como por el propósito de continuar y expandir la doctrina de su amigo. La escuela escocesa ha sido criticada por su ingenua postura con respecto al valor del testimonio platónico. Esta asume de forma unitaria que la doctrina de Platón tendría su origen en Sócrates, pues como afirma Gomes Robledo, “Para ellos, el Sócrates dramático de los diálogos, por lo menos hablando en bloque, correspondería punto por punto con el Sócrates histórico, el cual, por ende, habría dicho lo que Platón puso luego en su boca en los diálogos” (Burnet & Taylor, 1990, pág. 5). Sin embargo, en las obras citadas por esta

---

<sup>102</sup> En este sentido puede verse el capítulo I del texto citado de Kahn, donde se hace un elaborado análisis sobre los pocos fragmentos de los llamados socráticos menores.

<sup>103</sup> Véase la obra de Momigliano, A. (1971) “*The Development of Greek Biography*”, Cambridge, Massachusetts.

investigación, tanto Burnet como Taylor colocan un fuerte acento en los rasgos biográficos de Sócrates no solo a partir de los diálogos tempranos de Platón, sino también en las fuentes anteriores a él enmarcadas en un contexto de evidencias históricas menos expuestas a la refutación. Derivar la doctrina filosófica de Sócrates a partir de los diálogos tempranos de Platón, no constituye una vía actualmente convincente para la mayoría de especialistas; pero reconstruir las características generales del pensamiento religioso de Sócrates, y su noción del alma a partir del contexto en el que el mismo Platón y sus contemporáneos formaron parte, así como la comprensión del momento histórico, sus circunstancias y la inclinación del espíritu hacia las experiencias religiosas, es absolutamente viable, al menos, en un grado aceptable de aproximación. En este punto coincidimos con McPherran (1999) al reforzar la postura de Burnet (1990) sobre el descubrimiento del alma en Sócrates, “But Burnet seems to me right when he says that the originality of Socrates’ contribution lay in his combining the Ionian of it as the seat of consciousness with the Orphic-Pythagorean doctrine of the purification of the ψυχή” <sup>104</sup> (pág.251).

A continuación haremos un breve estado de la cuestión sobre la biografía de Sócrates, sin pretender agotar el problema ni mucho menos tratarlo de modo exhaustivo. Sabido es que existen pocas y en su mayoría cuestionables evidencias sobre la vida del filósofo ateniense. De las fuentes antiguas a las

---

<sup>104</sup> “Pero Burnet, me parece, tiene la razón cuando dice que la originalidad de la contribución de Sócrates yace en combinar la visión de los jónicos [sobre el alma] como el asiento de la conciencia, con la doctrina órfico-pitagórica de la purificación del alma”. Traducción propia.

modernas se recogen más conjeturas que evidencias sólidas o incuestionables. Pese a ello, la única y poderosa razón para valorar la biografía de Sócrates se funda, creemos, en la evidencia de su legado, incuestionable a pesar de las diferentes direcciones y en algunos casos colisiones surgidas de sus enseñanzas y de la interpretación de su herencia. Por ello, a fin de fundamentar un punto de partida para la interpretación de la religiosidad inaugurada por Sócrates, nos serviremos del estudio realizado por A.E. Taylor sobre Sócrates<sup>105</sup>, como fuente principal para reconstruir el proceso biográfico por el que fue desarrollando su visión religiosa, y alrededor del cual tanto su ética como su posición sobre el conocimiento se consolidan.

### 3.1.1 Doctrinas de los físicos en su juventud

Para empezar se trata de la posibilidad de aceptar, según algunas evidencias, que Sócrates se inició en la vida filosófica reflexionando sobre las doctrinas de los físicos, especialmente de Anaxágoras por intermedio de su heredero Arquelaos. La fuente de esta proposición es el diálogo platónico Fedón 96a -100c, donde el Sócrates platónico narra su juvenil interés por la *physis*, en especial por el *Nous* (inteligencia) expuesto en la doctrina de Anaxágoras. Sin embargo, luego de un inicial entusiasmo por la doctrina, pronto expresa su decepción al comprobar que esa inteligencia no afectaba de modo importante la vida humana. A esta altura

---

<sup>105</sup> Nos referimos a la obra Sócrates de 1932, traducida al español como El Pensamiento de Sócrates.

quizá esa inquietud por el ser humano estuviera influida por el seguidor y continuador de Anaxágoras, Arquélao de Atenas, a quien se atribuye interpretaciones éticas en sus doctrina física. Este planteamiento es corroborado en las *Memorables* de Jenofonte, al exponer el interés y convicción de Sócrates por una teoría teleológica vinculada con la divinidad, ordenadora del mundo material y que se relaciona al hombre de forma indirecta.<sup>106</sup>

Esto conduciría a concebir un hipotético joven Sócrates, como afirma Taylor (2011), bordeando la veintena de su edad reflexionando conjuntamente con un grupo de diletantes sobre las novedosas teorías traídas de Jonia y la Magna Grecia, especialmente la de Anaxágoras y la de su continuador Arquélao así como doctrinas órfico-pitagóricas. Taylor señala, un pasaje de las “*Memorables*” de Jenofonte, que considera de gran importancia. Aquel referido al encuentro de Sócrates con Antifonte<sup>107</sup>, el sofista en I, 6 y 14, quien ya sea por celos profesionales o ambición desmedida le increpa por no cobrar al impartir sus lecciones, tratándolo como si tuviera discípulos (*mathetes*) y no compañeros (*hetairos*). La valoración de Taylor radica en que ve allí la demostración de un Sócrates ilustrado en los conocimientos físicos y ya reconocido por personajes influyentes y liderando un grupo de compañeros que erróneamente Antifonte confunde con discípulos a quien podría cobrar por sus enseñanzas. A su vez esto justificaría suficientemente la caricatura elaborada por Aristófanes en “Las Nubes”

---

<sup>106</sup> La conversación sobre los dioses con Aristodemo, “*Memorables*” I, 4 y con Eutidemo, “*Memorables*” III, 2 y ss.

<sup>107</sup> No se trataría del retórico Antifonte de Ramnunte vinculado con el golpe de los 400 del año 411 a.C. sino a otro también sofista del mismo nombre.

la cual presenta a Sócrates como director “*del Pensadero*”, una especie de escuela donde los discípulos aprenden a convertir el argumento fuerte en débil y viceversa, es decir, la retórica engañosa, y los reveladores conocimientos de las divinidades verdaderas, identificándolas con los fenómenos cosmológicos. De otro modo no se comprendería por qué Aristófanes lo presentara bajo esa careta sino no hubiera un aspecto real a desfigurar con la comedia. Sócrates habría liderado una asociación dedicada a los estudios de las teorías físicas, traídas de Jonia, principalmente por Anaxágoras, quien por su parte junto con Pericles y Aspasia formaron un círculo de eruditos dedicados a la investigación y divulgación de los nuevos descubrimientos. En apoyo de esta tesis, Luri (1998) sostiene que es clave el estudio realizado por Gadamer sobre el pasaje del Fedón 96-102<sup>a</sup>, concretamente el pasaje que dice *perì physeos istoría*, donde precisamente en el significado de *istoría*, expresión utilizada para denotar las observaciones realizadas por un viajero, permite concluir claramente que “De esta manera Sócrates habría estado interesado por las experiencias ajenas sobre la physis, sin investigar él mismo directamente” (pág. 98). Quedaría constancia de su interés diletante por las nuevas doctrinas de la *fisis*, pero no su dedicación profesional, lo que resalta sin más su motivación exenta de algún interés material, y por tanto, una clara actitud filosófica. De este modo destaca en su personalidad como miembro de una cofradía que se reúne con frecuencia para reflexionar sobre las teorías de su época.

El carácter de las *hetaireîai* es decir de la membrecía a una agrupación, irá evolucionando desfavorablemente en una Atenas cada vez más imperialista y temerosa de acciones golpistas, por lo que estas asociaciones acabarían identificándose con grupos secretos aristocráticos confabuladores y sediciosos que propician novedades políticas.<sup>108</sup> Aunque los orígenes de estas *hetaireîai* se remontan aun antes de las reformas democráticas, fueron cobrando una importancia central en la subsistencia de la vigencia política de las tendencias oligárquicas, frecuentemente vinculadas con la defenestrada aristocracia. La discreción de su conformación y sus peculiares juramentos no son muy conocidos aun hoy en día. Sin embargo, los vínculos de sangre y sobre todo aquellos establecidos por medio de juramentos, unidos a prácticas religiosas específicas, fueron moldeando las conductas de los nobles y aristócratas bajo la presión de la inestabilidad política. Terminaron por desarrollar una suerte de ética partidista, en la que se priorizaba “una justa elección de amistades y de la necesidad de una lealtad bien probada como condición de toda amistad” (Jaeger, 1995, pág. 192). La fórmula de las *hetaireîai* se repetirá volviéndose más radical conforme se radicaliza el sistema democrático en Atenas. Y estarán presentes de modo efectivo en las tomas de poder de los años 411 y 404 a. C estructurando una política que retorne la vida de la polis al periodo anterior a las reformas de Solón. Este escenario no debía ser favorable para Sócrates, pues fácilmente podía confundirse el círculo de amigos con una asociación como las *hetaireîai*, solo que en realidad la suya sería intelectual, mientras que las otras estaban cargadas de

---

<sup>108</sup> Sobre la participación política de las *Hetaireîai*, puede consultarse los pasajes de Tucídides III, 64,2; V83, 4; VI27, 3; 60,1; VIII, 54,4.



propósitos políticos antidemocráticos. Si consideramos que Sócrates compartía con compañeros de procedencia aristocrática, no siendo él mismo uno de ellos, lo cual se explica probablemente por su vínculo con el círculo del alcmeónida Pericles, al que pertenecía Aspasia, tampoco aristócrata ni noble, y a los que se sumarían en un primer momento Anaxágoras y luego Arquelaos, y posteriormente los extranjeros venidos de la tradicional enemiga de Atenas, Tebas, es fácil concluir que Sócrates haya sido considerado como un personaje sospechoso y enemigo de la democracia, distante del carácter tradicionalista en materia legal y religiosa. En una Atenas democrática cada vez más radical, la consideración de un personaje como Sócrates erráticamente vinculado a las *Hetaireiai* con propósitos sectarios y políticos, sosteniendo doctrinas ajenas a la piedad religiosa que además criticaba al sistema democrático en aspectos esenciales como el respeto a las leyes, el sistema electoral, parecía constituir una amenaza a todas luces (Jenofonte, 1993). Pero Sócrates no fue nada de eso. Y solo en el aspecto exterior habría una coincidencia como miembro de una asociación, que en su momento pocos ciudadanos y políticos, y aún artistas, podían valorar no ya con objetividad sino con una mínima condescendencia. Estas razones se corroboran en diversos pasajes citados por Tucídides (1989), quien ya en el 411 a. C. ad portas del golpe de los Cuatrocientos, uno de los implicados, Pisandro,

“(…) entró en contacto con todas las asociaciones secretas (que existían ya desde antes en la ciudad para intervenir en los procesos y en las elecciones de magistrados) y las exhortó a que se unieran y se pusieran de acuerdo para derribar el régimen democrático (pág. 648)

Para esta época las asociaciones eran identificadas plenamente con grupos oligárquicos. Veinte años antes, aunque se les veía de modo sospechoso todavía eran toleradas, lo que explica que en el caso de Sócrates, por pertenecer a una asociación intelectual, fuera objeto de burla por parte de la comedia. Sócrates debía destacar ya dentro de su asociación, o al menos haber dejado el recuerdo de su liderazgo, lo que fácilmente pudo confundirlo con un personaje peligroso para la estabilidad democrática. La imagen de “peligroso” se repite en varios periodos de su vida de un modo progresivo, pues la radicalización de la democracia y el temor a los golpes de estado fueron perfilando la acusación posterior. Ésta, claramente distingue tres etapas: la burla de la comedia, la intolerancia de la tiranía del 404 a. C., y por último, la persecución y condena a muerte por parte de la democracia restaurada en 399 a. C. Todo este proceso que culminaría en la acusación contra Sócrates habría comenzado, siguiendo la cronología de Taylor, desde una temprana edad del filósofo, probablemente en el umbral de los veinte años, según lo corrobora la alusión maliciosa de Aristóxeno de Tarento, citada por el mismo Taylor (2011) “Aristóxeno afirmó que la relación entre Arquélao y Sócrates empezó cuando este último era un muchacho de diecisiete años y continuó durante muchos años” (pág. 55) A este respecto Taylor corrige la cronología de Aristoxeno, resaltando la evidencia del vínculo y apelando a las memorias del poeta Ión en que consigna su encuentro con Pericles, que fue durante la campaña contra Samos. Allí se habrían conocido Arquélao y Sócrates alrededor del 440 a. C. entonces ambos andarían por los 29 años de edad (Taylor, 2011). Para cuando se estrenó la comedia “las Nubes” de Aristófanes, Sócrates tendría entre 40 y 45 años de edad. Y en ella se le representa ya como el líder

consagrado de una cofradía donde se impartían teorías físicas, en este caso las de Diógenes de Apolonia y al mismo tiempo las habilidades retóricas de los sofistas:

Estrepsíades: Esto es el Pensadero de los espíritus geniales. Allí dentro habitan hombres que discursen sobre el cielo, y te persuaden de que es un horno que está todo alrededor nuestro y de que nosotros somos los carbones. A quien pague por ello, estos hombres le enseñan a triunfar en cualquier pleito, sea justo o injusto (Aristófanes, 1999, pág. 34)

Ello coincide con el reproche de Sócrates a Méleto años más tarde, según se aprecia en la Apología de Platón (26d) por haberlo confundido con Anaxágoras<sup>109</sup>. Así, cobra sentido la afirmación de Taylor (2011) cuando asegura "que la fama de Sócrates como hombre de facultades intelectuales sobresalientes debe de haberse establecido en esta primera parte de su vida [40años aproximadamente], y que, en particular sus relaciones con los famosos sofistas deben de remontarse a esa fecha." (pág. 60). Sea que se acepte una etapa cosmológica que se interrumpe y gira hacia los temas morales apuntalados por una misión señalada desde Delfos, como se ha supuesto en la hipótesis de la "sucesión en dos fases"<sup>110</sup>, o que se asuma la interpretación de su dedicación tardía a la filosofía (lo cual resulta sorprendente sostener hoy en día), lo cierto es que tal representación de Sócrates no hace sino polarizar su personalidad, olvidándose a menudo que

<sup>109</sup> En Jenofonte, "*Memorables*", 1,4,7,8 reflejaría el interés de Sócrates por Anaxágoras

<sup>110</sup> Según esta postura, iniciada por Cicerón en "*Tusculanas*", V,iv,10 Sócrates habría tenido una interesada dedicación hacia la cosmología y la ciencia jónicas durante su juventud, aplicándose a ello, y luego se habría cambiado de interés hacia la filosofía moral, decepcionado del estudio sobre la naturaleza por no aportar nada a la comprensión del sentido de la vida humana. El origen de este debate se halla en el "*Fedón*" platónico 96 a -100 a. Véase también "*Sócrates*" de Rodolfo Mondolfo.

formaba parte de un contexto histórico y cultural por medio de los cuales iba construyendo un rasgo personal , y que como cualquier otro individuo en la Atenas del s. V a. C., esa personalidad de aptitudes excepcionales se iba expandiendo por medio del aprendizaje, de los errores, de las inquietudes, y de todos los componentes peculiares que hacen a una persona. Sócrates no es solo el excéntrico anciano que exhorta e ironiza por doquier, perennizado como un estereotipo, sin pasado, sin familia, emergiendo de una completa oscuridad para perfilarse en la luz de una fama inexplicable<sup>111</sup>. No existe ninguna referencia por indirecta o poco demostrable que sea sobre su persona, que lo presente fuera del circuito urbano, sin relación con las tradiciones, conflictos, polémicas, y en general con toda dinámica de la cotidianidad con la que cualquier ateniense del s. V a.C. se podría haber vinculado.<sup>112</sup>

El paisaje urbano por donde Sócrates observa, discurre e ironiza, es un entorno constante y bien definido: gimnasios, puertos, parques o templos. Y señala a su vez, un clima citadino en el que transcurren todas las actividades de frecuencia predilecta u obligada para la gran masa de atenienses, que por aquellos tiempos vivía en una gran agitación debido a los vertiginosos cambios políticos, científicos y culturales que se fueron desarrollando. La consolidación de hegemonía ateniense con la Liga de Delos, las pugnas entre los partidarios de la democracia

---

<sup>111</sup> Sócrates es muy consciente de su rol social, y de sus responsabilidades como se traduce de la “*Apología*” platónica, 34 d.

<sup>112</sup> Incluso en la imagería de las anécdotas, Sócrates es un hombre de carne y hueso, como quien dice de religión y reflexión.

restringida<sup>113</sup> y los populistas<sup>114</sup>, que logran imponerse en el escenario político, la llegada de los sofistas<sup>115</sup> y las nuevas teorías científicas<sup>116</sup>, debieron marcar decisivamente el carácter de Sócrates, generando en él una original característica que resultaba incomprensible y desconcertante para muchos. En lo político, representó para los actores de aquella época un personaje contrario a sus convicciones, siendo visto por los demócratas como un partidario de la aristocracia y filolaconio<sup>117</sup>; mientras que para la oligarquía era a lo menos un personaje molesto y crítico que tendrían que neutralizar, por lo que se le quiso obligar – como a muchos otros- a cometer ciertos delitos con la finalidad de asociarlo a su régimen<sup>118</sup>. Platón y Jenofonte coinciden en distanciar a Sócrates de tales posturas. El primero, declarando que nadie sabía con seguridad qué tipo de prédica era la de Sócrates, y que por ello lo relegaban al lugar común considerándolo un sofista<sup>119</sup>. El segundo, resaltando el estricto respeto de Sócrates por el cumplimiento de las leyes<sup>120</sup>. Sobre este punto pensamos que Sócrates no tuvo una postura inconstante sobre el partido político que tomar, sino al contrario, su devoción a las leyes, probablemente desde muy joven, lo inclinaron a mantenerse siempre del lado de ellas, incluso despreciando su propia vida. No fue Sócrates quien cambió su inclinación partidista según las circunstancias, sino

---

<sup>113</sup> Arístides y Cimón.

<sup>114</sup> Temístocles, Efiltes y Pericles.

<sup>115</sup> Protágoras, Gorgias e Hipias.

<sup>116</sup> Anaxágoras, Diógenes de Apolonia y Arquelaos.

<sup>117</sup> Por lo general se identificaban, pues mantenían buenas relaciones con Esparta que les ayudó seguidas veces antaño. Durante la pritanía de Sócrates y los juicios a los navarcos, se consigna una queja que apunta en este sentido a una crítica –excesiva por lo demás- antidemocrática. Véase Jenofonte, *“Memorables”*, 1,18; *“Helénicas”*. I, 7,15 y también Platón, *“Apología”* 32 b.

<sup>118</sup> Véase, *Memorables* IV, 4,2.

<sup>119</sup> Como se puede leer en Platón, *“Apología”* 23 d.

<sup>120</sup> Véase Jenofonte, *“Memorables”*, IV, 4-5.

las facciones políticas que fueron precipitándose a un radicalismo insostenible, lo cual condujo a una guerra interminable con Esparta y sus aliados, mientras que al mismo tiempo se producía una lucha interna por el poder<sup>121</sup>.

Tal vez uno de los estudios actuales más convincentes en desmontar la posibilidad de acceder al Sócrates histórico, sea el realizado por Ch. H. Kahn (2010)<sup>122</sup>, al rechazar con lucidez filológica la posibilidad de entender los diálogos platónicos y los escritos de sus contemporáneos como una relación histórica. Aunque por otro lado elogia el insuperable efecto dramático de Platón de dar vida al personaje Sócrates. Se puede leer una síntesis de su argumento en el siguiente pasaje

En otro lugar he argumentado contra la lectura histórica de los diálogos. Recordaré aquí simplemente tres objeciones de primera importancia: en primer lugar, resulta muy poco verosímil suponer que un filósofo tan creativo como Platón debiera permanecer anclado en la posición de su maestro durante una docena de años o más tras la muerte de Sócrates; en segundo lugar, considerar que los escritos socráticos aspiran a ofrecer un retrato fiel del personaje histórico es malinterpretar hasta el fondo su naturaleza. Como se vio en el capítulo I, la literatura socrática, incluidos los diálogos de Platón, constituye un género de ficción imaginativa, de manera que estos escritos (con la posible excepción de la Apología platónica) no pueden utilizarse tranquilamente como documentos históricos. (Kahn, 2010, págs. 98-99)

---

<sup>121</sup> Sobre todo a partir del último cuarto de siglo, cuando se producen muchos acontecimientos importantes, como la muerte de Pericles, la expedición a Sicilia, el golpe de estado de los 400, la fuga y retorno de Alcibíades.

<sup>122</sup> Mencionado en líneas arriba.

Contra estos argumentos, podemos afirmar que el talento y la creatividad de Platón en ningún momento están reñidos con la elaboración de una doctrina que bien pudiera en alguna medida estar inspirada en Sócrates; más exacto sería considerar la cualidad de los vínculos personales que caracterizaron la sociedad ateniense y en general la cultura Griega. En ella la *Paideia* exigía un vínculo estrecho por el que los jóvenes se incorporaban a la vida de la Polis por medio del trato amistoso, algunas veces sobrepasado hasta los afectos apasionados, con los hombres adultos. No tiene nada de inverosímil que Platón sintiera una atracción intelectual por su amigo, y que se propusiera desahogar su curiosidad natural ahondando en su pensamiento hasta que más tarde lo desplegara como las alas del cisne, según la anécdota contada por Diógenes Laercio (III,5). También, basta oponer dos contundentes menciones que hace Platón en la “*Carta VII*”, concretamente en 324, e y 325 c, pletóricas de respeto y una amistad inalterables sesenta años luego de su muerte, para dudar que de algún modo Platón no “permaneciera anclado en la posición” de su “querido y viejo amigo Sócrates”. Por último no hemos encontrado autor moderno alguno que considere seriamente la posibilidad de garantizar un retrato histórico con una fidelidad absoluta. Eso sería como elevar un ideal a tanta altura para luego demostrar que es inalcanzable.

### 3.1.2 Descubrimiento del hombre

Existe unanimidad entre los principales filólogos y filósofos<sup>123</sup> en reconocer que el mérito de Sócrates fue haber colocado al hombre en el centro de los debates

---

<sup>123</sup> Entre los más representativos y que son citados en la presente investigación: John Burnet, Alfred Taylor, Werner Jaeger, Theodor Gomperz, William K.C.Guthrie, Gregorio Luri, y Conrado Eggers.

filosóficos, y concretamente en una dimensión antropocéntrica. Aunque pocas veces se hace énfasis en que la filosofía socrática constituyó una reacción contra la concepción sofista sobre el hombre, que encumbraba el éxito y la utilidad<sup>124</sup>. En efecto, la doble coyuntura por la que atravesaba Atenas y el mundo griego, luego de la victoria sobre el imperio persa, a saber, la situación paralizada de la filosofía natural, *physis*, y la necesidad de adaptarse a las nuevas condiciones políticas que la educación tradicional no podía en modo alguno satisfacer, fueron los catalizadores de una reacción humanista - como lo ha llamado Guthrie<sup>125</sup> - liderada por una nueva generación de hombres cuyos saberes prácticos recordaban la sabiduría de los antiguos sabios surgidos en la fragua de los progresos políticos de la cultura griega, cuando la polis se organizaba bajo una estructura institucional y legal de la mano con las leyes escritas, colocando los fundamentos de un ordenamiento cívico.

A finales del siglo VII las aristocracias locales se encuentran muy apuradas por las circunstancias sociales y económicas; la táctica hoplítica contribuye a un cambio no solo de los hábitos marciales, sino de la estructura política en general; la justicia va dejando de ser un monopolio de la clase dominante que interpretaba las leyes, y aparecen los primeros códigos escritos, a favor de la comunidad y no de los nobles (García Gual, 2007, pág. 15)

Semejante coyuntura debió recordar en el primer cuarto de siglo V a. C. en más de un aspecto, la aparición de aquellos hombres encumbrados por su inteligencia

---

<sup>124</sup> Y en este sentido el hombre no fue objeto de la filosofía propiamente dicha sino hasta la culminación de un proceso que lo ubica al final de una evolución. Al contrario de lo que sucede con el cristianismo, que empieza desde hombre.

<sup>125</sup> Véase sobre todo el capítulo IV



política y la utilidad de sus sentencias, que como afirma García Gual (2007) impulsaron a “una moral basada en la prudencia y en la búsqueda de bienes materiales” (pág. 38) y que además Snell (1965) citado por García Gual (2007) confirma, al aseverar que:

Los Siete Sabios, a los que en el tiempo arcaico se les atribuyó toda suerte de exhortaciones, apelan con mayor frecuencia a un sano sentido de lo útil que a lo moral (...) prescriben que hay que guardarse de los daños posibles; ‘sé sobrio’; ‘sé cauto’; ‘No te fíes de los otros’; ‘Busca la ocasión precisa’... Muchas leyendas de los Siete Sabios ilustran estos temas” (pág.38-39)

Ahora durante el despertar de una nueva época para Grecia los llamados sofistas de procedencia mayoritariamente jonia o doria, fueron atraídos hacia Atenas, ciudad que aventajaba a todas en poder y riqueza, siendo prontamente reconocidos como *sophistes*, término que recordaba a los legendarios Sabios del periodo arcaico (Guthrie, 2010) , quienes en una coyuntura similar contribuyeron a paliar los desafíos de la nueva polis, y que dentro del imaginario del siglo V a.C. reemplazaban en un comienzo las figuras de los héroes homéricos, tal como afirma García Gual (2007).

“(...) el *sophós* está valorado como útil a la comunidad y resulta un paradigma cívico, en un tiempo en que los héroes antiguos de la épica, figuras solitarias y guerreras, resultan inadecuados para ese papel, desde la perspectiva de la polis emergente (pág. 47)

Esta reacción hacia el humanismo compensaba de algún modo el estancamiento a que la *physis* había conducido, pues por un lado no ofrecía ya ninguna salida a las cuestiones fundamentales de la vida humana, y al contrario entrampaba las cuestiones más elementales como el conocimiento mediante el simple acto de percibir la realidad a través de los sentidos, o por medio de la razón. El estancamiento de la filosofía natural atenazaba al hombre común desde dos frentes opuestos. Tironeaba de un lado, la filosofía de Parménides (c. 540- 470 a. C.). Con su inmovilismo, contrariaba los sentidos hasta el punto de obligar al hombre a poner en entredicho su propia existencia, además de desafiar el sentido común, natural y espontáneo, por cuyo medio el hombre tiene un asidero con el mundo real, que le proporciona una identidad, un vínculo de sangre y la pertenencia a una polis. Con Parménides se sientan las bases del idealismo más obtuso para el cual la cultura griega del siglo V a.C. no está aún preparada<sup>126</sup> y que arrastrara en su estática circularidad las creencias, aspiraciones e imaginarios del hombre. En gran medida las tenazas del inmovilismo de Parménides fracasan en una sociedad que vive y es consciente de sus cambios.

En el otro extremo, el hombre común no tiene otra salida que aceptar que en última instancia la composición de ese mundo con el que interactúa a cada instante, se compone de minúsculas porciones de la realidad, fragmentadas y solo

---

<sup>126</sup> Este idealismo resurgirá nuevamente durante el siglo XVI, con Descartes bajo condiciones históricas muy diferentes. En primer lugar como consecuencia de un replanteamiento en la ciencia, la religión y la filosofía, que están en crisis. Y en segundo lugar, porque no es una doctrina del ser sino del sujeto.

reunidas por la fuerza del movimiento y del vacío. Semejante explicación del universo debía generar:

(...) una rebelión del sentido común contra la lejanía e incomprensibilidad del mundo tal como los físicos lo presentaban. El hombre corriente se hallaba ante el dilema de creer, con Parménides, que todo movimiento era ilusión y la realidad un todo inmóvil, o de `salvar´ los fenómenos (como tenían la insolencia de decir los otros) aceptando como realidades únicas los átomos- los átomos invisibles, incoloros, inodoros, áfonos – y el vacío. (Guthrie, 2010, pág. 74)

Por el contrario, la sofística del s. V a. C. hacía saltar por los aires todos esos obstáculos y ofrecía una meta menos penosa, centrada en las expectativas de cada individuo, particularmente en Atenas, que escudado en la democracia cada vez más radical, y sobre todo en la libertad de palabra, desplazamiento, y dedicación, que formaba una poderosa combustión con el carácter desaprensivo y curioso de su origen jonio, generalmente inclinado a la medida<sup>127</sup> y al amor por la belleza sin obcecación, según menciona Pericles en el libro segundo de la *“Historia de la guerra del Peloponeso”*, de Tucídides<sup>128</sup>, Atenas y sus habitantes se convirtieron en el lugar preferente para la enseñanza de sus doctrinas.

Y aunque no se puede afirmar que la sofística del siglo V a.C. formase un movimiento en el que se pudiera identificar rasgos comunes y diferencias, sí es posible señalar al menos dos características compartidas: la enseñanza de la

---

<sup>127</sup> Donde probablemente Aristóteles que llegó a Atenas como adolescente, cultivó su versión del “término medio” como una derivación de la sanción délfica “todo con medida, nada en exceso”.

<sup>128</sup> Véase Libro II, 35-46 el Discurso fúnebre de Pericles

*areté* y su desconfianza hacia el conocimiento por los excesos en los que puede incurrir, sin una base sólida como es la acción eficaz (*ergon*). No es pues de extrañar, que los sofistas hicieran hincapié en la utilidad de sus doctrinas, y que ese fuese el factor de su éxito inicial, pues ponía de relieve la acción humana, destacándola en una época en que gracias a ella y su esfuerzo había revertido la inminente esclavitud del persa y el estancamiento de las reformas sociales. Por donde se mire la realidad se ve claramente, en vez de átomos invisibles, un inmenso mercado de objetos de valor, cada vez más diverso, procedente de todo el mediterráneo; en vez de vacío, un espacio real en el que los individuos se relacionan con otros individuos; en vez de inmovilidad, una vorágine de acontecimientos capaz de dominar, siempre y cuando se cuente con el correcto proceder o *tékne*; por ello afirma Guthrie (2010)

En el s. V a. C. apareció una especie de maestros ambulantes, los sofistas, que pretendían enseñar *areté*, particularmente la del político y la del orador público. No significaba esto que su enseñanza fuese primordialmente ética, aunque, ciertamente, el más moderado de ellos incluía la moralidad en su concepción de la virtud política. Lo que quería acentuar era su carácter práctico e inmediatamente útil. (págs. 15-16)

Esta reacción hacia el hombre expresaba la necesidad de ponerse a la altura de las circunstancias sociales y políticas por medio de la acción, en reemplazo de doctrinas etéreas y elitistas, y en la mayoría de los casos incomprensibles y contrarias a las creencias tradicionales de la religión, que por ser de naturaleza progresista, se las identificó con una actitud antidemocrática. Si se acepta como una crítica objetiva el supuesto carácter reaccionario de Sócrates ante la religión

de su época, poco habría que decir sobre los poetas o teólogos como Homero, Hesíodo, Ferécides, y demás personajes, pues comparten con él la ausencia de censura impuesta por una jerarquía que centralizara el poder religioso. La misma libertad con la que los poetas construyeron la *historia* de sus dioses, y que inspiraron los subsecuentes códigos de conductas derivados de ellos, actuó en contra de Sócrates. La libertad de esgrimir su religiosidad mediante un extraordinario esfuerzo racional derivó fatalmente en una acusación que al contraste con la historia, lo ponía en conflicto con la propia sociedad a la que se sentía obligado refutar<sup>129</sup>. El poder ejercido por una sociedad en que no existía una separación real entre las instituciones religiosas y políticas, no contaba tampoco con los mecanismos legales para diferenciar una acusación de sacrilegio de una acusación de ilegalidad.

### **3.2.2 El descubrimiento del alma en Sócrates: herencia pitagórico-órfica**

La larga evolución del alma en Grecia desde el periodo arcaico hasta el S. V A.C., encuentra una formidable transformación en la figura de Sócrates. Sin duda, toda exposición argumentativa al respecto puede resultar insuficiente o imprecisa, y en ocasiones caer bajo la mordaz o hábil crítica de nuevos argumentos, pues Sócrates no escribió su doctrina y al contrario mucho se ha escrito sobre ella. Esto

---

<sup>129</sup> Ya hemos tratado este punto al cuestionar la posición de Hegel sobre la condena de Sócrates. Véase Cap. II., páginas 70 y siguientes

respalda la profunda impresión que debió dejar en quienes fueron su amigos y allegados.

Jaeger (1996) afirma que a partir de Sócrates y sus seguidores el alma adquiere una importancia capital que forja una nueva dimensión del mundo interior (pág.147); y al expresar su interés por preservar y realizar la *fronesis* y la *aletheia*<sup>130</sup>, conecta su misión con un conjunto de valores morales constitutivos del interior humano, interior al que Sócrates denomina *phyque*. Señala además un momento histórico fundamental en la identificación de la *phyque* con la conciencia racional en tanto un sustrato vital y autónomo (autárquico) del que incluso brota todo el proceder de Sócrates. Y este cambio se expresa en una nueva sinfonía de valores donde priman en primer lugar los bienes alma seguida de los del cuerpo y el poder, y la fortuna en último lugar. Tal ordenamiento debía contrastar con el orden de los valores en la visión popular según expresa una antigua canción báquica que prioriza ante todo la salud del cuerpo como el supremo bien, seguido de la hermosura física y de una fortuna lograda honradamente, y finalmente el disfrute de la juventud. Y en este sentido como afirma Burnet (1990),

La exhortación al cuidado del alma debe haberle sonado a una sacudida (shock) al ateniense de aquellos días, y debe incluso haber aparecido como algo ridículo. Lo que está implicado en el dicho socrático es que hay algo en nosotros capaz de alcanzar la sabiduría, así también como la bondad y la rectitud. A este algo lo llamó Sócrates alma (ψυχή). Nadie lo había dicho hasta entonces en el sentido en que lo dijo Sócrates” (pág. 27)

---

<sup>130</sup> Véase *Apología* de Platón. 29 e.

La concepción del alma socrática identificada como la conciencia racional comparte un antecedente en la concepción órfico-pitagórica, aunque no completamente. Por una coincidencia histórica el orfismo ejerció cierta influencia sobre Sócrates, pero no se puede afirmar que él mismo sea la versión actualizada de un pitagórico. Incluso, se podría impugnar que en general los rasgos pitagóricos de Sócrates son matices dramáticos acentuados por Platón. Pero como pretendemos mostrar, con la misma validez se puede afirmar lo contrario, y añadir que el análisis histórico aventaja esa última postura, inclinando la personalidad de Sócrates a características ciertamente órfico-pitagóricas. El pitagorismo tuvo una importancia capital en la religión y la política griegas, sobre todo en las colonias occidentales, desde el siglo VI a.C. hasta la segunda mitad del siglo IV a. C, periodo en que caerá vertiginosamente en un irrefrenable desprestigio, como lo atestigua, el mismo Platón, a cuyo influjo no fue ajeno. Con todo, parece estar bien documentada esta influencia órfica en el pensamiento filosófico de Sócrates, como lo plantea Burnet citado por A.E. Taylor (2011)<sup>131</sup> que podría haber repercutido en su concepto del alma, aunque sin llegar a identificar ambas entidades, pues difieren en su naturaleza y sus fines. En efecto, Taylor (2011) confirma dicha influencia recordando que las odas órficas compuestas por Píndaro tuvieron una gran aceptación a solo escasos años del nacimiento de Sócrates, tiempo en que todavía se mantenían firmes las creencias órficas en Atenas, “y esto sugiere la probabilidad de que Sócrates hubiera sido iniciado cuando niño en la religión órfica” (pág. 42). Corrobora esta tesis la cercanía de diversos personajes con rasgos pitagóricos en el círculo de amistades de Sócrates

---

<sup>131</sup> Véase sobre todo las páginas 62 y 63

como Simmias y Cebes, Equécrates y su grupo de anónimos admiradores, atentos a las noticias sobre la muerte Sócrates<sup>132</sup>. Luri (2004) por otro lado, reconoce la relación entre Platón y el pitagorismo, fundado en los evidentes vínculos de algunos de sus diálogos –sobre todo “*Fedón*”- con los fragmentos escritos de Filolao de Crotona, pero no considera fundamentada la relación entre Sócrates y los pitagóricos. Sin embargo, es evidente que tales rasgos se pueden demostrar prescindiendo definitivamente de una identificación directa entre Sócrates y la doctrina pitagórica. En este sentido afirma Hernández (2011)

Salvando todas las distancias y matices filosóficos y literarios, el Sócrates platónico se asienta en algunas bases de este precursor mítico, si se piensa en qué medida su *daimon* en la *Apología*, su Eros filosófico en el *Banquete*, y su idea del sabio que aspira acercarse al dios en el *Teeteto* beben de las fuentes religiosas relacionadas con el pitagorismo. (pág. 131)

Un aspecto central relacionado con el alma en la concepción órfica explica que la dicotomía con el cuerpo se produce por la caída de un *daimon* (alma) en la cárcel de la materia (cuerpo), de la que se habrá de liberar luego de una larga secuencia de reencarnaciones para retornar a su origen (Jaeger 1996) Pero el *daimon* órfico no posee los atributos individuales de una conciencia racional cuya moralidad está dirigida a expandirse por medio de una misión encomendada por el dios, que es ante todo discursiva por oposición a las prácticas ascéticas preconizadas por el orfismo y transmitidas con variantes a los círculos pitagóricos, trátase tanto de los llamados acusmáticos, quienes despreciaban toda forma de ilustración, como de

---

<sup>132</sup> En el “*Fedón*” 59 b, c, se menciona a los presentes y los ausentes.



los matemáticos, quienes desarrollaron una nutrida cantidad de aportes en la música, geometría y matemáticas. Por otro lado, también se puede percibir la diferencia del ideal órfico a partir de su individualismo liberador, asumido como un compromiso con su propia salvación; en Sócrates, por el contrario, se manifiesta una liberación individual proyectada hacia la polis misma, sin restringirse a una secta. De hecho, no existe evidencia de que Sócrates pretendiera elevar su exhortación a un fin escatológico.

Saltan a la vista las diferencias entre Pitágoras y Sócrates, comenzando porque Sócrates no manifiesta en absoluto los rasgos típicos de los *theioi andres*, ni existen actitudes chamánicas o taumatúrgicas; estas diferencias son notorias si consideramos que Pitágoras introduce rituales de origen órfico o dionisiaco, y mediante su cumplimiento estricto hace que el alma obtenga un destino gratificante. Por su parte Sócrates aceptaba y cumplía los ritos propios de Atenas (Jenofonte, “*Memorables*” I, 3) y no se pronunciaba respecto de un destino posterior a la muerte (Platón, “*Apología*” 40 a). Para Pitágoras el alma era un *daimon* inmortal caído y encerrado en el cuerpo compuesto con las cenizas de los titanes, del cual solo se puede salvar en sucesivas reencarnaciones. En cambio, Sócrates identifica el alma con la conciencia racional que está relacionada al cuerpo de algún modo, sin aceptar la dicotomía. Pitágoras posee un saber divino, de rasgos apolíneos, que le hacen destacar en la adivinación, la curación y la retórica milagrosa. En Sócrates su saber es ciertamente apolíneo pues es

revelado por el oráculo, pero no mantiene rasgos curativos<sup>133</sup> y no posee una retórica milagrosa, aunque su atractivo está en su personalidad unida a su forma de exhortar (Platón, Banquete, 215-216 a). Por último, Pitágoras introduce un ascetismo basado en la autodisciplina con consecuencias políticas y morales. Sócrates, manifiesta también un gran autocontrol y frugalidad en su alimentación, pero en cambio lleva una vida social intensa y por tanto política, pero no partidista. Y así, resumiendo podemos concluir que la originalidad del alma socrática se diferencia del eidolón homérico, sombra inane que enrumba a hades, del alma aérea de la filosofía jónica, incluido Heráclito con su alma-logos, y por supuesta, la doctrina órfico pitagórica<sup>134</sup>.

De hecho, Platón nos trasmite en el *"Fedón"* una conversación entre éste, que da nombre al diálogo, y el pitagórico Equécrates de Flío, interesado por conocer todos los detalles sobre la muerte de Sócrates, y en especial los entusiastas argumentos que apuntaban a la probabilidad de una vida ultra terrena, una vida de recompensa y liberación. Podría pensarse que el propio Platón "pitagoriza" los últimos momentos de vida de Sócrates, pero ello sería contradictorio con el trasfondo de su crítica al orfismo - del que se deriva el pitagorismo- como se puede leer en el segundo libro de *"La República"*<sup>135</sup>, pues en su tiempo "el orfismo

---

<sup>133</sup> Sin embargo en *"Cármides"* 156e, Sócrates dice conocer una receta con un ensalmo para curar el dolor de cabeza, y en las *"Memorables"* de Jenofonte III, 11, 16 le dice a Teodota que conoce conjuros. Al margen de la veracidad de estas anécdotas, es posible entrever por un lado un rasgo pitagórico decadente, en el caso de Platón, convertido en una estratégica ironía para captar la atención del joven Cármides. Y en el de Jenofonte, un modo un tanto burlón de resaltar la capacidad de atraer a los amigos. Es interesante que se aluda a los pitagóricos Cebes y Simmias.

<sup>134</sup> Habría que agregar que también de la *phyque* expresada en la tragedia, como sostiene W.Jaeger, en su *"Paideía"*; aunque el tema no lo hemos tratado.

<sup>135</sup> Véase *"La República"* libro II 363, c y ss.

había degenerado en un tráfico vulgar de perdones e indulgencias” (Taylor 2011, p.41). En efecto, en el libro segundo de *“La República”* Platón pone en boca de Adimanto dos grandes críticas al orfismo del siglo IV a. C., no exentas de cierto dramatismo. Primero, al rechazar que la recompensa a la vida virtuosa en el mundo de ultratumba sea una *“sempiterna embriaguez”*. No es posible pasar por alto la coincidencia entre este pasaje y el del *“Fedón”* 79 c, al describir el estado calamitoso en que se encuentra el alma cuando se ve conducida por las inclinaciones del cuerpo. Al entrar en contacto con los sentidos experimenta una sensación de ser arrastrada a una vorágine en que todo se nubla y gira con ímpetu. Platón contrasta esta figura con la *“sempiterna embriaguez”* del mundo bienaventurado de los órficos. Resulta absurdo que tal estado de embriaguez constituya una recompensa post mortem. Y segundo, al señalar la exacerbada ambición de los pseudo sacerdotes órficos que solo buscan el beneficio económico con la venta de absoluciones mediante purificaciones rituales y manticas, en un comercio a todas luces contrario a la práctica del desprendimiento órfico-pitagórico, así refiere que:

Presentan un rimero de libros de Museo y Orfeo (...) con arreglo a los cuales regulan sus ritos y hacen creer (...) que bastan sacrificios o juegos placenteros para lograr ser absuelto o purificado de toda iniquidad en la vida e incluso después de la muerte, pues los llamados ritos místicos nos libran de los males de allá abajo, mientras a quienes no los practican les aguarda algo espantoso. (Platón 1993, p. 116)

No debió ser ajeno para Sócrates algo de este desprestigio en los años posteriores a la sentencia del oráculo, puesto que adopta una peculiar línea

religiosa apolínea con énfasis antropocéntrico, mientras que para los órficos el origen del alma era divino, producto de un desprendimiento de la misma divinidad incrustada, por decirlo, así en el cuerpo material, lo que los aproxima a una concepción más bien teocéntrica. Para Sócrates el alma también tiene afinidad con lo divino, pues, según Jenofonte (1993). “(...) participa de la divinidad como ningún elemento humano” (pág. 174) , ejerciendo un gran poder sobre él. Sin embargo ese vínculo determina su realización en la palabra (logos) y en la voluntad, no en la identificación de naturaleza, y componen los ingredientes esenciales de la ética socrática, que una vez más confirman la sujeción a su carácter religioso.

Sin embargo, T. Gomperz (2000) ha sido quien ha destacado una erudita objeción frente al vínculo entre el oráculo y la manera de interpretarlo de Sócrates, tal como se presenta en la *“Apología”* de Platón. No discute la historicidad del mismo, pero considera que la ética desarrollada por Sócrates a partir de la sentencia delfica no se halla en consonancia con su correcta interpretación, pues,

(...) mientras una parte de la Apología coloca en primer plano el examen de los hombres sugeridos por la sentencia delfica, haciendo que ese examen ocupe la vida entera de Sócrates, otra parte del mismo discurso nos presenta un cuadro totalmente distinto (...) Sócrates se presenta como sermoneador y predicador de la virtud, que se dirige a todo el mundo, a extranjeros y compatriotas, y con sus alocuciones trata de llevarlos a que se preocupen de su verdadera salvación, a que se afanen (...) por el buen régimen de su alma (pág. 116)

En este sentido, la Apología no reflejaría auténticamente el pensamiento de Sócrates, puesto que “la doctrina del saber con la virtud no se compadece con ella” (pág. 116). Pero más allá de si el intelectualismo moral fuese o no una doctrina socrática, su inspiración en base a una prioritaria actitud religiosa es innegable, o en todo caso, el argumento de Gomperz no lo descalifica. Por otro lado, este escenario queda corroborado por el temprano rechazo de las teorías físicas en cuanto que no le aportaban nada a la conducta humana<sup>136</sup>.

Pero todo este proceder de Sócrates no se produjo de la noche a la mañana, sino que tiene como punto crucial la revelación del Oráculo, como veremos más adelante. La variedad de interpretaciones en base a la imagen de Sócrates no puede explicarse como un esfuerzo de imaginación sin un anclaje real desde el cual pueda ampliarse a un sinnúmero de interpretaciones, todas ellas en el fondo válidas e incompletas. Basta echar una mirada a los personajes del círculo socrático desde el último tercio del S. V.a.C., para verificarlo. En esta etapa han quedado pocos allegados del círculo de Pericles y Aspasia, con quienes habría compartido su interés por estudiar las doctrinas de la *fisis* formando una *hetairia* y emergen otras personalidades que profesan las doctrinas pitagóricas, originarios de Tebas y otras ciudades tradicionalmente enemigas de Atenas<sup>137</sup>, como Simmias, Cebes, y Equécrates, Filolao, Euclides de Mégara, Terpsión y Timeo. En apoyo a la historicidad de estas relaciones se puede verificar que siendo los

---

<sup>136</sup> Como lo asegura en el “*Fedón*” 96 a y ss

<sup>137</sup> La enemistad con Tebas se remonta al año 519 A.C. en que Atenas firma una alianza defensiva con la ciudad de Platea situada en la frontera con la región de Beocia, a fin de evitar ser absorbida por Tebas.

amigos pitagóricos ciudadanos de países en conflicto con Atenas, no existe escena en Platón ni en Jenofonte que no ocurra alguna de ellas antes o después de iniciada la guerra del Peloponeso. En este caso la cronología platónica, grosso modo, se ajusta perfectamente a la sugerencia de los hechos reales.

### **3.2.3 Persecución religiosa contemporánea a Sócrates: Andócides y Nicómaco**

No es posible pasar por alto el aspecto religioso marcadamente presente en la visión que sobre Sócrates tuvieron sus contemporáneos. Desde la burla aristofánica hasta la acusación ante el arconte rey por parte de Ánito, Meleto y Licón en el año 399. C, subyace de modo férreo esta interpretación. Eggers (2002) y Dodds (2003) han puesto de relieve que en el último tercio del s. V a. C. se produjo en Atenas un periodo de persecuciones religiosas. En efecto, observamos que durante ese periodo se concentran diversas acusaciones por motivos religiosos por ejemplo contra Anaxágoras, Protágoras, Aspasia y los protegidos de Pericles. Estas acusaciones han sido consideradas como una estrategia de ataque contra el gran estadista, ya que su educación y personalidad ilustradas<sup>138</sup> lo convertían en un personaje más afín a las peligrosas elites aristocráticas -siempre dispuestas a tomar el poder- que al pueblo conservador; un aspecto que no dejó pasar por alto la intrigante oposición de demócratas radicales que comenzaba a

---

<sup>138</sup> En Plutarco, *"Vida de Pericles"* 35, se narra la actitud de éste ante un eclipse en plena campaña isla de Samos.

surgir al interior del mismo partido democrático en este periodo<sup>139</sup>. Es seguro que la vinculación entre religión y política sirvió de catalizador para lograr imponer un recurso ventajoso, considerando que la acusación de una actividad contraria a la religión tendría en Atenas mayor posibilidad de éxito que su defensa. Y Pericles se exponía a este rechazo pues era de todos conocidos su predilección por la ciencia física y las artes retóricas de los sofistas, además del grupo de intelectuales que promovía, al que con seguridad estuvo vinculado Sócrates en su juventud.

Eggers (2002), descarta que la acusación contra Sócrates tuviera una motivación política. En contra de él, E.R. Dodds, acepta que la persecución del último tercio tuvo un trasfondo político, pero que la razón más visible fue una reacción de fanatismo religioso contra el pensamiento ilustrado que atrajo a Atenas la astronomía y la sofística, con lo que reconoce que “nos vemos forzados, al parecer, a suponer la existencia, entre las masas de un fanatismo religioso exasperado que los políticos podían aprovechar para sus propios fines (Dodds, 2003, pág. 186) y concluye que tal fanatismo fue impulsado por los adivinos profesionales comenzando por Diópites al proponer su decreto contra la irreligiosidad, el cual tuvo con seguridad el respaldo de algunas facciones políticas. En efecto, se le atribuye a Diópites, personaje oscuro, mezcla de sacerdote, adivino y charlatán, el decreto para condenar toda negación de las divinidades o la difusión de doctrinas científicas sobre el mundo celeste (hacia el

---

<sup>139</sup> Por esta época Atenas está firmemente aferrada a su imperialismo, y la guerra del Peloponeso se avizora no muy lejana. Los grupos radicales liderados por Cleón, Cleofonte, Calícrates, entre otros, véase Aristóteles, Constitución de los Atenienses, 28.

432 o 430 a. C). Aquellos que cayeran bajo esta acusación incurrirían en el cargo de *eisangelia*<sup>140</sup>. el trasfondo político de esta propuesta es claro, iba dirigida al entorno inmediato de Pericles con la finalidad de desestabilizar su poder. Ahora bien, nunca existió en Atenas ni atisbo de preocupación por la condición subjetiva de las creencias religiosas, pues como hemos visto, al carecer de dogmas y un sistema teológico canónico, era imposible considerar tal posibilidad. En todo caso, resulta razonable considerar que al estar vinculada la política con la religión legalista, muchos casos de irreligiosidad podían afectar la tranquilidad de la polis, por lo que entonces sí se considerarían pábulo de alguno acusación.

Sin embargo, la que se presentó contra Sócrates parece haber estado motivada por una peculiar situación que es necesario valorar dentro del contexto histórico situado entre los años 411 y 399 a. C. Los partícipes de este periodo incluyen a personajes como Ánito, entronizado político demócrata, Andócides, un aristócrata acusado por sacrilegio, y el *anagrapheús* Nicómaco, un liberto encargado de la reescritura de las leyes antiguas. El contexto político se extendió al periodo comprendido entre los dos gobiernos oligarcas que interrumpieron la democracia el último decenio del siglo V a. C. El primero fue el golpe del año 411 a. C., planificado a la sombra de las derrotas militares y el temor a los espartanos apoyados por el oro del rey de Persia; y el otro, el impuesto por Esparta en el año 404 a. C., luego de vencer a Atenas en la prolongada guerra del Peloponeso. Por

---

<sup>140</sup> Eisangelia es la acusación de los delitos cometidos contra el Estado, como un intento de golpe de estado o de traición a los intereses de la ciudad. Podían ser atendidos por la Ekklesia, la Boulé o por la Helieia, y eran juicios sumarios.



ello conviene revisar un poco los perfiles de los personajes involucrados, todos ellos conocidos por diferentes fuentes antiguas.

El primero es Ánito, político ateniense, proveniente de una familia de artesanos curtidores que logró amasar una gran fortuna bajo el imperialismo de Atenas. Sobre Ánito se ha tejido una leyenda negra, en cuya trama se halla el odio personal contra Sócrates<sup>141</sup>. Las razones parecen más cuestiones de propaganda que de hechos demostrables. Algunas fuentes mencionan que se originó al reprocharle la insuficiente educación dada a su hijo, joven de gran talento según refiere Jenofonte en su *“Apología”*<sup>142</sup>, o que también se ha sugerido que el origen del odio a Sócrates por Ánito se debió a que pudo ser aquel el causante del distanciamiento de Alcibíades, de quien habría sido amante<sup>143</sup>. Esta última relación que nos trae Plutarco no es del todo improbable, se adapta bien con la menos anecdótica y más histórica referencia que incluye el autor de las *“Helénicas”*, donde Ánito es presentado como un partidario moderado de la democracia, más cercano a la postura de Terámenes<sup>144</sup>, quien incluso intermedia en su defensa por la amenaza de destierro y muerte que pendía sobre él,

---

<sup>141</sup> Véase Diógenes Laercio II,39.

<sup>142</sup> En aquel pasaje 29-31, Sócrates le acusa de orgulloso por condenarlo a muerte y predice que su hijo a quien conoció tiempo atrás sería perjudicado por la educación rudimentaria que le diera el propio Ánito.

<sup>143</sup> Plutarco cuenta en la *“Vida de Alcibíades”*, 4,5 que era su amante y sugiere cierto distanciamiento, además de informar sobre la actitud caprichosa de Alcibíades, quien, según cuenta, se llevó sin más la mitad de la vajilla de plata de la casa de Ánito, sin que este le reprochara su atrevimiento.

<sup>144</sup> Personaje controvertido de la política ateniense entre los años del golpe de los Cuatrocientos y la tiranía de los Treinta, en los que estuvo presente y muy activo. Jenofonte relata que le apodaban el Coturno, especie de calzado en el que cabían ambos pies, para señalar que su postura política buscaba siempre acomodarse a las circunstancias. Sin lugar a dudas era partidario de la oligarquía moderada. Murió condenado a beber cicuta, acusado de traición por su antiguo socio Critias al endurecerse la tiranía. La valoración real de su actitud política queda aún por profundizar.

Alcibíades y otros<sup>145</sup>. En las operaciones contra Pilos del año 409 a. C, estancia importante por su proximidad con Esparta, Ánito fue enviado como estratego para proteger la ciudad y su importante puerto, pero una tormenta en el cabo Malea<sup>146</sup> le hizo decidir el regreso a Atenas, lo cual causó la pérdida del puerto y la ciudad, además de la furia de la población que lo acusó de traición. No parece que el fracaso por salvar la posición haya sido producto de su incompetencia, pero en aquellos años de confusión y sospechas, cuando además, la totalidad de la flota ateniense se hallaba en el Helesponto, Anito fue enjuiciado, y solo consiguió salvarse según algunos como Aristóteles y Diodoro Sículo, porque fue el primero en sobornar al jurado<sup>147</sup>. Se vuelve a saber de él por Jenofonte en *“Helénicas” II, 3, 42-45*, por su amistad con Alcibíades, por lo que su fidelidad incondicional a la democracia anterior a la tiranía de los Treinta, es cuestionable. En todo caso es seguro, que tras el derribo de la democracia por la pérdida de la guerra, marchó al exilio con Trasíbulo y tuvo un destacado papel en la vuelta y toma del Pireo que causó la caída de la tiranía y de la ocupación espartana. Bajo estos supuestos no parece improbable que la carrera política de Ánito haya estado caracterizada por cierto pragmatismo y oportunismo, toda vez que la tradición refiere, y no es del todo imposible, que la tiranía confiscó su hacienda, decidiendo exiliarse con los demócratas. Antes de la caída de Atenas Ánito no es el demócrata radical y convencido que aparece luego de la toma del puerto del Pireo. Posteriormente a la muerte de Sócrates siguió ejerciendo algunas magistraturas, lo cual demuestra

---

<sup>145</sup> Véase Jenofonte, *“Helénicas”*, II,3, 32-45.

<sup>146</sup> El cabo de Malea divide el mar Egeo del Mar Jónico por el extremo de la península del Peloponeso.

<sup>147</sup> El caso se menciona en Aristóteles, *“Constitución Ateniense”* 27, 5, y Diodoro, *“Biblioteca Histórica”* XIII, 7.

que su participación en la muerte de Sócrates no lo hundió en la impopularidad, como menciona Diógenes Laercio en II, 43. Un pasaje citado por Lisias (1998), destaca un oscuro interés, definitivamente político que fue salvarle la vida y dejar escapar a un sujeto de nombre Agórato implicado en el asesinato de algunos demócratas tras la muerte, por los Treinta tiranos, de su líder Cleofonte. Y por último, en el juicio por impiedad movido por Lisias contra Andócides, un oligarca moderado, se le ve a Ánito respaldándolo, justo en ese momento en que es uno de los jefes del partido popular en el poder. Este suceso junto con el juicio por Pilos y su amistad con la oligarquía moderada, constituyen un documento obligado para entender la personalidad de Ánito, y sugiere, pero solo en el plano de los indicios, una cierta animadversión contra Sócrates.

El caso del siguiente personaje (que ya presentamos en el capítulo 2) tiene una implicancia legal con la religión, es el caso del liberto Nicómaco. Sobre él se tiene como fuente principal el texto de acusación por diversos cargos de corrupción y delitos contra el Estado presentado por Lisias que lleva por título su nombre (Lisias, 1995). Además de describir con detalle la partida del acusado junto a los demócratas, da pistas sobre los diversos motivos de quienes salieron de Atenas con el advenimiento de la tiranía. A este Nicómaco se le había encomendado la tarea de revisar y actualizar las antiguas leyes de Dracón, Solón, y las posteriores a partir de Clístenes (Eggers Lan, 1997), que al paso del tiempo habían perdido

sentido gramatical o que al haberse deteriorado los soportes materiales<sup>148</sup> que las exhibían creaban confusión al consultarlas. Esta era una labor asignada formalmente a los Nomotetas, funcionarios que podían nombrar asistentes, es decir, un *anagrapheús*, para facilitar la tarea. En la práctica les delegaban a estos últimos el trabajo duro. Además el cargo era pagado con dinero del estado. Nicómaco fue de estos asistentes, y su nombramiento fue posible por haber sido su padre, él o ambos, esclavos a cargo del estado, y luego liberados. En la acusación de Lisias se menciona que ejerció largamente ese cargo, el mismo que estaba sujeto a rendición de cuentas, desde la caída de los Cuatrocientos hasta el periodo de la tiranía de los Treinta, en que decide marchar al exilio con los demócratas; en la restauración de la democracia se le mantiene en su función, pero esta vez solo con la orden de concentrarse en la actualización de las leyes relativas al culto. Todo parece indicar que su labor fue inconclusa, obstaculizando u obstruyendo la jurisprudencia en relación a los asuntos religiosos. Hackford citado por Eggers (2002) sugiere que durante este periodo en que la legislación en curso fue suspendida, aplicándose la ley tradicional en materia religiosa, Nicómaco puede haber manipulado leyes religiosas, introduciendo o eliminando algunas. Ello está en concordancia con la imputación que hace Lisias, al acusarlo de diversos delitos en relación a la función desempeñada, aunque la formación del cargo principal no queda del todo claro<sup>149</sup>. Con todo, algunos pasajes pueden confirmar la sospecha de Eggers sobre una supuesta norma religiosa en la que se

---

<sup>148</sup> Los llamados axones, que eran una especie de tablas de madera giratoria colocadas junto al Pórtico, donde se exponían las leyes para conocimiento y consulta de los ciudadanos.

<sup>149</sup> En el texto se exponen diversas acusaciones desde falta de rendición de cuentas, manipulación de decretos sobre los sacrificios hasta colaboración con la tiranía de los Treinta.

apoyara la acusación contra Sócrates. Nicómaco estaba en funciones el año 399 a. C y la posibilidad de haber manipulado algún decreto tiene como un precedente posible la acusación de Lisias (1995), en la que afirma,

Porque cuando, perdidas ya las naves, se gestaba la revolución, Cleofonte increpaba al consejo diciendo que se había confabulado y no aconsejaba lo mejor para la ciudad. Sátiro de Cefisia, que era consejero, persuadió al consejo para que lo arrestaran y lo entregaran al tribunal. Los que deseaban perderlo, temiendo no lograr su muerte en el tribunal, persuaden a Nicómaco para que muestre una ley en el sentido de que es necesario que también el consejo participe en el juicio. Y este, el mayor canalla de todos, conspiró con ellos tan a las claras, que el día en que se celebró el juicio, presentó la ley. (págs. 249-250)

Cleofonte fue condenado a muerte en el 404 a.C., al inicio del tiempo en que los Treinta Tiranos se hicieron con el poder. Un poco más tarde Nicómaco marchó al exilio con los demócratas regresando a Atenas con Trasíbulo y Ánito durante la restauración de la democracia. Es reestablecido en su cargo pero esta vez solo encargado de las leyes religiosas.

La personalidad de Andócides (440-390 a.C), es bien conocida, así como su defensa y la acusación a la que fue sometido con el cargo de profanar los misterios de Eleusis. El asunto se remonta año 415 a. C en que fueron mutiladas las estatuas del dios Hermes que se colocaban en los caminos y calles de Atenas. El acontecimiento cobró importancia pues se produjo en vísperas que la gran flota ateniense iba zarpar rumbo a Sicilia<sup>150</sup>. En el ambiente político reinaba la tensión,

---

<sup>150</sup> Véase Tucídides Libro VI, 27 y 28.

entre otras razones porque Atenas se jugaba en una sola carta el destino de la guerra contra Esparta. Al interior de Atenas los temores por un golpe de estado oligarca eran reales, dado que la flota entera - bastión de la democracia- dejaba desprotegida la ciudad. La tensión, propia de la expedición y, la consolidación de alianzas entre las *hetaireîai* oligárquicas, llevaron el suceso de la mutilación de los Hermes a una dimensión desproporcionada. El temor y la superstición se apoderaron de la ciudad y se buscaron culpables<sup>151</sup>. Las intrigas políticas señalaron a Alcibíades y su camarilla, como los responsables del sacrilegio, por lo que fue requerido a dar una explicación. Se le formó juicio y contra su voluntad de querer afrontarlo antes de partir se le autorizó a zarpar para luego enviar una nave a requerirlo de vuelta a Atenas, ocasión que aprovechó para escapar. El desastre de Sicilia terminó con la muerte de al menos 40 mil atenienses y la destrucción de su flota. En ese contexto, la investigación sobre la mutilación de los Hermes recayó sobre Andócides quien para salvarse delató a sus compañeros de *hetaireîai*, por lo que salió absuelto del juicio y decidió exiliarse de Atenas. A su regreso quiso reincorporarse a la vida política, esta vez acomodando su postura oligárquica moderada a la democracia restaurada, y así luego de varios intentos, en el 399 a. C, Lisias le promueve un juicio por impiedad, al saberse que había participado en los ritos eleusinos. Es claro que la acusación está en consonancia con la ilegalidad al ir contra la correcta realización de los cultos. Entendamos por cultos una manifestación pública, ante testigos, considerada escandalosa e ilegal

---

<sup>151</sup> En referencia a la nota anterior, Tucídides señaló que el Estado garantizó inmunidad y recompensas a quienes dieran información sobre los posibles culpables, estimulando así la delación, cuyos intereses no siempre iban aparejados con la veracidad de los hechos. Por otro lado, las acusaciones se concentraron en Alcibíades, quien para ese momento tenía muchos enemigos políticos que aprovecharon la ocasión para acusarlo.

si se es reo de delito de sacrilegio, pues impone un miasma a la ciudad con su actitud de profanación. Es difícil separar el posible sacrilegio de la responsabilidad legal y por tanto también política. De hecho la estrategia de defensa de Andócides para bloquear la acusación es apelar a la amnistía del 403 a. C. por la que estuvo prohibida cualquier acusación por algún delito entre las facciones democráticas y oligárquicas que sean motivadas por venganza<sup>152</sup>. Estos acuerdos impedían todo desquite (*mnesikakêin*<sup>153</sup>) posterior a su implementación, salvo, claro, en el caso específico de los tiranos sobrevivientes. Sabemos por el mismo autor, que Tisámeno propuso ante la Asamblea, con éxito, la aprobación de un decreto (*pséphisma*) para la transcripción de las leyes de Dracón y Solón; y luego se aprobaron dos leyes, que por su naturaleza son superiores a los decretos y acuerdos. La primera referida a la prohibición de que algún juez quisiera apelar a una ley no escrita, pasar por encima de la ley o estar dirigida a un solo ciudadano, sino que la ley debía aplicarse a todos por igual. La segunda, es interesante por su vinculación con la anterior, y con los decretos y acuerdos, pero también porque deja una puerta abierta a la indefinición. Manda que solo se pueda apelar a las leyes aprobadas posteriores desde el arcontado de Euclides en adelante, no incluyendo aquellas leyes de Solón y Dracón que aún no habían sido reescritas o actualizadas después del 403 a. C. (Platón, 2002, pág. 44) . Esto, a nuestro entender, sumado a la demora de Nicómaco, dejan la posibilidad de alguna modificación o manipulación en la legislación que podría haber aceptado la acusación contra Sócrates, haciendo pasar un cargo político por uno religioso.

---

<sup>152</sup> En realidad no se trató de una ley, sino de un acuerdo *synthékay*, según Aristóteles, Constitución de los Atenienses XXXIX, 1-6.

<sup>153</sup> La misma expresión es usada por Isócrates, Andócides, Jenofonte y Aristóteles.

En cuanto a la acusación contra Sócrates el análisis de los términos literales que actualmente existe, arroja muchas luces sobre el carácter religioso del proceso. Estos provienen principalmente de tres fuentes. En primer lugar Platón, luego Jenofonte y por último Favorino (s. I d. C.) citado por de Diógenes Laercio. No vamos a considerar los argumentos que expone Jenofonte al inicio de las “*Memorables*” sobre la acusación de Polícrates contra Sócrates, principalmente porque constituye una reconstrucción de los contenidos acusatorios en general, que sirven para ahondar el significado de las acusaciones, pero no para conocer la literalidad de los cargos. Comencemos por el primero, Platón (2002) en Apología 24 b, c, dice “*Sócrates es culpable de corromper a los jóvenes y de no creer en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras [cosas] demoníacas nuevas*”<sup>154</sup> Aquí se pone el acento en la corrupción de los jóvenes, quizás en alusión a la cercanía de Sócrates con, Critias, Cármides y al díscolo Alcibíades, personajes funestos para la democracia. La segunda formulación – que también lo es en el tiempo, y hasta cierto grado dependiente de la primera- pertenece a las *Memorables* de Jenofonte quien escribe, “*Sócrates es culpable de no creer en los dioses en los que la ciudad cree y de introducir otras [cosas] demoníacas nuevas; y también es culpable de corromper a los jóvenes*”. Salta a la vista una inversión de los cargos, prima la acusación de no creer en las divinidades patrias introduciendo nuevas divinidades y luego, separando esta acusación de la

---

<sup>154</sup> Para las tres formulaciones utilizo la traducción de C. Eggers, del estudio preliminar publicado en su traducción de la Apología de 2002. Por tanto es de advertir que la referencia figurará como Platón (2002) Ver bibliografía.



siguiente menciona que también es culpable de corromper a los jóvenes<sup>155</sup>; este detalle se discutirá más adelante. Por último, Favorino (s. I d. C) citado por Diógenes Laercio, transmite la acusación indicando que la hubo leído en el Metroó de Atenas durante el s. I d. C., que en aquella época era utilizado como archivo judicial. Diógenes escribe *“Esto es lo que Méleto, hijo de Méleto de Pico (sic), imputó – deponiendo bajo juramento – a Sócrates, hijo de Sofronisco de Alopeco (sic): Sócrates es culpable de no creer en los dioses en que la ciudad cree y de introducir [cosas] demoníacas nuevas; y también es culpable de corromper a los jóvenes. Propuesta de pena de muerte”*. Esta última, parece ser la más exacta literalmente, y comparte con Jenofonte prácticamente todos los términos de la formulación. Además parecen ser dos cargos separados. Y es aquí donde se presentan ciertas interpretaciones fundamentales. Porque al leer detenidamente tanto la Apología platónica como el diálogo Eutifron vemos que en todo momento se hace mención a las acusaciones como si fueran una sola, es decir supeditando la corrupción de jóvenes a la enseñanza de nuevas divinidades ajenas a la ciudad. La razón está, según Eggers (2002), en que las dos primeras formulaciones son escritas en estilo indirecto, mientras que la de Favorino indica directamente los términos, repitiendo en dos ocasiones el verbo *adikéo* (“*ser culpable*”) En apoyo de la versión de Diógenes Laercio está el hecho de señalar que Favorino vio el documento en el templo de Cibeles o Metroón. Pero aun así, no existe prueba de que sea una copia literal, y bien podría ser una redacción basada en apuntes o realizada de memoria. Así, tendríamos los términos de la acusación expresados a modo de paráfrasis del texto escrito pero expresados en estilo directo, por lo que

---

<sup>155</sup> Véase el estudio preliminar de C. Eggers.

sería irrelevante concluir si en realidad estamos ante una copia textual de la acusación. No conocemos fuentes que lo aseguren mediante una comprobación positiva. El punto real e indiscutible es que hubo una acusación con los cargos referidos. La diferencia entre Platón por un lado y Jenofonte y Favorino por otro, se reducen a la diferencia entre la mención platónica, por ser la más antigua, y la de Jenofonte, que pudo estar supeditada a la de Platón (Eggers Lan, 1997) a partir de una –supuesta- lectura de la acusación original, que en aquel entonces se hallaría en el Metroón. Este dato se verifica en la coincidencia de las versiones de Jenofonte y Favorino, salvo que este último agrega algunos detalles de los implicados y la sentencia. Concluimos entonces que es posible que ambos hayan leído la acusación. Y entonces nos preguntamos ¿qué pasó con Platón? ¿leyó o no la acusación?. Lo cierto es que él no la redacta del mismo modo que Jenofonte ni Favorino. Esto lo veremos más adelante. De momento, falta precisar si se trató de dos acusaciones separadas; la primera –en el orden que fuere- por corrupción de jóvenes o por no creer en los dioses de la ciudad e introducir otras divinidades, o una sola acusación. Sobre este punto pensamos que es lo último. En efecto, consideramos que la acusación, aún si fuera sobre dos aspectos diferentes, ni están separados intrínsecamente y son comprensibles en el caso de ser independientes. Cabría imaginar qué hubiera sucedido si los jueces se decantaban por la culpabilidad de un cargo y por la inocencia de otro. Un juicio en el que se solicitara la pena de muerte para el acusado no debía ser tomado a la ligera. Todo indica un bien planificado cálculo. Las fuentes antiguas reconocen que dos de los acusadores eran casi unos desconocidos y que en cambio, Ánito, no lo era, sino que al contrario ocupaba en ese momento uno de los cargos más

visibles de la democracia restaurada y tenía por tanto un gran poder en Atenas.

Muchos autores pasan por alto que en un momento de su defensa Sócrates dice:

Atenienses, haced caso o no a Ánito, dejadme o no en libertad, en la idea de que voy a hacer otra cosa, aunque hubiera e morir muchas veces. No protestéis, atenienses, sino manteneos en aquello que os supliqué, que no protestéis por lo que digo, sino que escuchéis' (Platón, 1997, págs. 167-168).

El lector del diálogo puede pasar por alto este hecho, puesto que solo se intenta reproducir la defensa de Sócrates y no los discursos acusatorios, que normalmente eran anteriores. Y aunque es seguro que Ánito debió hablar y que Sócrates se defendiera de sus acusaciones, el jurado no habría reaccionado gritando por el solo hecho de contra argumentar la acusación del político, más coherente es concluir que la protesta de los jueces se debió a que Sócrates manifestó que la mayoría de los jueces estaba bajo la influencia del poderoso Ánito. En efecto, Sócrates está señalando directamente que Ánito ha llevado la batuta del juicio y sugiere el poder que tiene de influir en los jueces, como lo evidencia la protesta de éstos, quienes tuvieron la misma actitud cuando Sócrates contó que el oráculo lo señaló como el más sabio de los hombres<sup>156</sup>. Esta evidencia basta para concluir que los cargos debían tener, al menos desde la perspectiva de sus acusadores, buenas posibilidades de quedar a su favor.

---

<sup>156</sup> Véase Platón "*Apología*" 21 a.

Se abre así la interrogante de si la acusación contra Sócrates tuviera una formulación intencionada. La respuesta más convincente es la propuesta por Eggers (1997), quien ha mostrado que en la lengua ática del s. IV a.C. ya existía la figura gramatical de la *endíasis*, expresada normalmente por la preposición *kai* que traducimos al castellano como nuestra “Y”, que normalmente denota conjunción ente palabras u oraciones. Pero la *endíasis* en el uso griego tiene además la función opuesta, la de indicar un efecto de enlace, por medio del cual, la oración o proposición separadas adquieren un sentido consecutivo uniéndose para crear un solo sentido. De este modo al reconstruir la acusación contra Sócrates el uso de *endíasis* puede haber arrojado la expresión siguiente: Sócrates es culpable de corromper a los jóvenes no reconociendo a los dioses que la ciudad reconoce (Eggers Lan, 1997).

En este supuesto es indiferente si Platón leyó, copió o redactó la acusación jurada directamente, o si lo hizo en función de la acusación verbal oída durante el juicio. Lo cierto es que en su “*Apología*” Platón presenta a Sócrates diciéndole a Méleto:

¿De qué modo dices que corrompo a los jóvenes? ¿No es manifiesto, según el texto de la acusación presentada por escrito, que es enseñando a no creer en los dioses en que la ciudad cree, sino en otras cosas [demoníacas] nuevas? (Platón, 2002).

Es claro que aunque se hable de dos cargos, estos están implicados formando una continuidad que sugieren el uso de una *endíasis*, lo cual es asentido por

Meleto, aunque tal cosa no figure en la cita, sino solo el silencio, pero cuando luego de reflexionar sobre la acusación le vuelve a preguntar,

(...) dínos cómo es que yo corrompo a los jóvenes. ¿No es evidente, que según la acusación que presentaste, enseñándoles a creer no en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros espíritus nuevos? ¿No dices que os corrompo enseñándoles esto? - En efecto, eso digo muy firmemente<sup>157</sup>. (Platón, 1997, pág. 162).

El asentimiento de Méleto es claro y firme en la convicción, por un lado, de que Sócrates se refiere correctamente a la acusación presentada, y por otro, al convencimiento de que es culpable de esos términos. Pero además, el contexto de la acusación en general, y en particular los rasgos de la personalidad y el discurso de Sócrates consolidan su rasgo religioso, y la razón fundamental de la acusación. Por otro lado, el hecho de que a continuación del pasaje Sócrates siga discutiendo sobre la creencia en los dioses, confirma nuestra idea de que la razón de su juicio no fue motivada principalmente por pasiones políticas que lo sindicaran como un personaje peligroso para la democracia, y quizá haya algo de venganza personal, en el caso de Ánito<sup>158</sup>. Lo que sí es claro es que a Sócrates se le entendió como un sujeto con una prédica religiosa, que resultaba inconveniente para la ciudad.

---

<sup>157</sup> Véase Platón, "*Apología*" 26, b.

<sup>158</sup> Asimismo, véase líneas arriba el perfil de Ánito.

El carácter prioritario de lo religioso resalta también en la conversación de Sócrates con Eutifrón, al comienzo del diálogo del mismo nombre (3, a, b), cuando se encuentran en el Pórtico del Arconte Rey:

(...) qué dice [Méleto] que haces para corromper a los jóvenes?

Soc. – Cosas absurdas, amigo mío, para oírlas sin más. En efecto, dice que soy hacedor de dioses, y, según él, presentó esta acusación contra mí porque hago nuevos dioses, y no creo en los antiguos (Platón, 1997, pág. 220).

Como puede verse la insistencia entre relacionar el cargo de corrupción de los jóvenes con el tema religioso, parece ser una preocupación casi obsesiva de sus acusadores, y motivo de escándalo para la mayoría del jurado. Habría entonces que identificar el marco jurídico dentro del cual procedería esa figura delictiva. Hackford citado por Eggers (Platón, 2002, pág. 36) asegura que es muy posible que existiera una ley expresa para ese delito, pues en Atenas al menos hasta el año 403 a. C., en que se declaró el acuerdo del Pireo, que frenaba el revanchismo por parte del pueblo contra los seguidores del partido oligarca por su excesos durante la guerra civil, no existió una legislación que sancionara propiamente la creencia en las divinidades. Además, entre dicho año y el 399 a. C. se retomó la depuración de las leyes de Dracón y Solón relativas el culto, a fin de actualizarlas, lo que agregaría mayor inestabilidad y un camino legal para promover acusaciones políticas tras la fachada religiosa. La existencias de una legislación de este tipo se ve reflejada en los comentarios del Sócrates en la “*Apología*” platónica, que según Hackford citado por Eggers (2002), de no existir entonces, no hubiera afirmado que de ser ciertas las acusaciones, “Sería indigno y

realmente alguien podría con justicia traerme al tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al Oráculo, temer la muerte y crearme sabio sin serlo” (Platón, 1997, pág. 167), y del mismo modo lo confirma en 35, d. Por su parte Eggers no cree necesario aceptar que hubo tal ley, sino apelar al sentido de las palabras claves de la acusación las cuales giran en torno a las expresiones *nomízo* y *asebeía*. Ahora bien, sin entrar en detalles filológicos que no pretendemos discutir aquí, nos basta establecer algunas referencias sobre dichas palabras resumiendo los posibles significados que se ajusten al contexto histórico antes expuesto. Según Burnet citado por Eggers (Platón, 2002) la palabra *nomízo* incluye en su significado, no solamente creer, sino también practicar y reconocer los cultos prescritos por ley; a lo que se opone en cierta forma Wilamowitz, quien sostiene que *nomízo* también significa no creer en términos teóricos, y son solo no practicando los cultos prescritos. Eggers agrega además que *asebeía* solo refiere al abandono de las obligaciones prácticas de los cultos religiosos con los que se pondría de manifiesto una falta de respeto y veneración (y que se opone a *eusebeía*) pues, “podemos advertir que el verbo *sébomai* implica una relación de respeto y veneración, generalmente para con los dioses” (Platón, 2002, pág. 37). Pero según Eggers (Platón, 2002) ha sido Burnet quien se ha dado cuenta que toda acusación de *asebeía* viene concatenada a otros cargo, como por ejemplo el que transmite Plutarco en “*Vida de Pericles*”, 32, que “(...) Aspasia fue objeto de un juicio por impiedad, que le puso el comediógrafo Hermipo y entre los cargos que le imputaba añadía el de recibir en secreto a mujeres libres que iban a tener citas con Pericles”. Aunque Eggers también deja en claro que se podía incurrir en *asebeía* tanto mediante hechos como con palabras, como lo muestra al citar el

discurso de Lisias contra Andócides, 17, “Este ha resultado más impío que Diágoras de Melos hasta este extremo: Diágoras ofendió de palabra los templos y fiestas ajenas, pero aquel ha ofendido con acciones a los de su propia ciudad”. En este caso, la acusación de Diágoras prosperó porque manifestó objetivamente su rechazo a los cultos de Atenas – en general a todos los cultos- de modo objetivo y ante testigos. Pero, también es verdad que tal acusación se produjo en plena campaña contra Sicilia, que como vimos había comenzado con el mal augurio de la mutilación de los Hermes, por lo que no fue raro que el pueblo de Atenas estuviera predispuesto a cualquier infracción contra los dioses y sus cultos.<sup>159</sup> Podemos concluir que la acusación contra Sócrates estuvo en consonancia con otras anteriores por los mismos motivos de impiedad (*asebeía*) implicada bajo la expresión *nomizeí*, entendida como no seguir las prácticas religiosas de la polis o no creer en sus dioses, lo cual pone de relieve el rasgo religioso distorsionado y contraproducente con el que se veía al filósofo, y por tanto el principal motivo de acusación en su contra.<sup>160</sup>

### 3.2. Oráculo de Delfos: valor dentro del mundo griego

La presencia del oráculo de Delfos está invariablemente unida a la vida de Sócrates. Y aunque representa un rol determinante en su pensamiento, no lo fue del mismo modo para la totalidad de sus contemporáneos, ni de las generaciones que le precedieron. El oráculo fue para Sócrates el punto de quiebre de un cambio

<sup>159</sup> Para la referencia a la acusación y el contexto véase Diodoro Sículo, XIII, 7.

<sup>160</sup> Luri Medrano en su libro “*El proceso de Sócrates*”, página 31, cita la acusación reproducida por Sócrates en la “*Apología*” de Platón 24,b: *toús te neoús diaphtheíronta kaí theoùs hous he pólis nomízein ou nomízonta hétera dé daimónia kainá*.



personal y constante, no solo la solución a un enigma pasajero que desaparecería si se acertaba en la interpretación de lo que el dios anunciaba.

Los inicios de la actividad oracular en Grecia se remontan probablemente al S. VIII a..C. En este punto se entrelazan diversas tradiciones de raigambre literaria, folclórica y mítica, y van a la par con la evolución de la polis que se va haciendo más compleja de la mano con el surgimiento de nuevas necesidades materiales, políticas, y culturales. La experiencia profética de los oráculos estuvo vinculada a la función que ejercían los mitos en la religión, de manera articulada con las teogonías relacionadas con los dioses generativos de la tierra y el cielo (Hernández de la Fuente, 2008). De este modo, tienen un significado privilegiado en la conciencia social, ya que por esta característica se relacionan con los actos primordiales y directrices del mundo que habitan los seres humanos, del lugar específico donde se ha desarrollado una polis, de una historia étnica y de la tradición familiar. La evolución misma de los oráculos griegos, especialmente el oráculo de Delfos, pone de manifiesto ciertas tipologías en orden a la evolución de la religión. En este sentido los oráculos ctónicos representaban a los más antiguos y primordiales, anteriores al advenimiento de los titanes y las divinidades olímpicas. Se incluye en estos la divinización de héroes tragados por la tierra, donde se ha fundado un oráculo “que pone en contacto al hombre con el mundo de la época primigenia y con el más allá subterráneo” (pág. 50).

### **3.2.1 Tipos y funciones de los oráculos**

Ejemplos de estos oráculos son el de Anfiarao y Trofonio, por mencionar a los más prestigiosos. Anfiarao es el héroe del ciclo tebano durante el episodio de los

Epígonos y su intento por conquistar Tebas. Anfiarao fue tragado por la tierra cerca de Oropo, al noroeste de Atenas, por voluntad de Zeus y en su lugar se fundó su famoso oráculo que revelaba sus designios por medio de los sueños. También es el caso de Trofonio, que huyendo de una persecución se introdujo en una cueva cerca de la ciudad beocia de Lebadea, de la que nunca salió, y en la que posteriormente se fundó su oráculo. En él se practicaba la adivinación mediante la forma de la incubación, para lo cual el consultante se sometía a una dieta especial y dormía dentro de la cueva, de modo que también el oráculo se revelaba en el sueño. Además de los oráculos vinculados a personajes ctónicos, existieron los oráculos celestes relacionados principalmente a los dioses olímpicos como Zeus y Apolo, cuya peculiaridad consistía en estar vinculados al orden del universo y al de los ciclos de vida y muerte. La regencia de estos oráculos se relacionaba con otros seres divinos o divinizados, por cuyo intermedio se mantenía un equilibrio fundamental en el Cosmos<sup>161</sup>.

Pero sin duda fue el santuario de Delfos el que destacó entre todos, cobrando una importancia capital en el mundo griego desde tiempos inmemoriales, según refieren los mitos, y según los registros arqueológicos e históricos desde el siglo VIII a.C. Todo apunta a considerar que el santuario fue fundado sobre un asentamiento micénico en una etapa preolímpica, con lo que se confirma el pasaje de Pausanias (1994) “En efecto, dicen que en los tiempos más antiguos el oráculo pertenecía a Gea y que ella nombró profetisa a Dafnis, que era una de las ninfas

---

<sup>161</sup> La lista de divinidades o mortales divinizados es larga, pero baste como ejemplo. Dionisio, Orfeo, Asclepios, etc.

del monte” (pág. 360). Según los mitos antiguos, Apolo mató a una monstruosa serpiente, símbolo del poder telúrico y ctónico, llamada Pitio, adoptando su nombre como advocación. De allí se deriva también el nombre de Pitia, la sacerdotisa que enuncia sus profecías en trance. Aquí también se fusiona los rasgos de la sacerdotisa del culto telúrico anterior, Dafne<sup>162</sup>, cuyo nombre recuerda el laurel agreste, una planta que la sacerdotisa de Apolo solía masticar mientras aspiraba los vapores que salían por debajo del *Aditón*<sup>163</sup>.

Delfos formó parte de una Anficiónía, es decir una especie de confederación religiosa en la que estaban representados doce pueblos. Estos constituyeron una importante organización que paulatinamente fue ejerciendo mucha influencia en la vida de las polis. Un significativo avance lo constituyó la creación de un colegio de sacerdotes délficos que desempeñaban la función de intermediarios entre los consultantes y la Pitia, pero que a su vez administraba “una red progresiva de rutas y contactos comerciales y religiosos con todo el mundo antiguo” (Hernández de la Fuente, 2008, pág. 190) El oráculo de Delfos destacó siempre como un orientador político e intercesor, a cuya consulta estaban obligados los griegos. Pero lejos de mantener la neutralidad en los asuntos políticos, civiles o militares, con frecuencia inclinó su favor y auspicios según su propia conveniencia, como lo

---

<sup>162</sup> El mito sobre Dafne es indudablemente etiológico, y expresa la suplantación del panteón patriarcal olímpico que se yuxtapuso a la religión matriarcal. En este mito Apolo persigue a Dafne inflamado por un amor pasional, y ella huyendo invoca la salvación a los dioses, quienes la convierten en un árbol de laurel, el cual fue adoptado por Apolo como sagrado.

<sup>163</sup> Lugar ubicado en las profundidades del Santuario donde la Pitia tenía un asiento en forma de trípode donde se sentaba y declaraba sus profecías, las cuales un cuerpo de sacerdotes transcribía en versos y se entregaba al consultante.

demuestran los oráculos emitidos durante la segunda guerra Médica (480 a.C.) y consignados por Heródoto.

El oráculo de Delfos participó activamente en los dos grandes conflictos que agitaron Grecia Clásica, tomando partido por uno u otro bando (...) Delfos se mostró en un principio favorable a los persas (...) El oráculo llegó a recomendar a la ciudad de Cnido que se entregara sin lucha (...), ya los argivos y cretenses que no combatieran contra los persas.(...)La ciudad de Mileto fue llamada por el oráculo de Dídima “causante de males” (...) Así, Delfos y otros oráculos demostraron en principio cierta inclinación filopersa, lo que a la larga sería el principio de su desprestigio (Hernández de la Fuente, 2008, pág. 168).

### 3.2.2 El oráculo délfico y Atenas

El oráculo de Delfos fue desfavorable para Atenas en casi todo el s. V a.C., lo cual debía estar presente en la memoria política, sobre todo del partido democrático, si consideramos que la democracia marcó el desarrollo de dicho siglo. De hecho, en Atenas, el oráculo de Delfos debió caer en el descrédito por haber “laconizado”, “persianizado”, y bien entrado el siglo IV a.C., incluso “filipizado” (Burnet & Taylor, 1990). El oráculo más famoso probablemente sea el recibido por Atenas en las postrimerías de la batalla de Salamina, cuando la ciudad ya había evacuado a su población y embarcado a todos los hombres en edad de luchar en los trirremes, impacientes ante el espectáculo del incendio y destrucción de su ciudad por parte de los persas. En esas circunstancias un primer oráculo vaticinó una inevitable catástrofe, ante lo cual se envió una embajada especial a Delfos para solicitar un segundo oráculo. Entonces el oráculo anunció la famosa y oscura predicción de que la salvación estaba en el “muro de madera” (*teichos xilynon*) (Heródoto, 2008,

pág. 187)<sup>164</sup>. Con lo cual se dividieron las opiniones como era de esperar ante las crípticas expresiones del vaticinio. Algunos conjeturaron que el refugio debía ser el antiguo templo de la acrópolis construido en madera, que finalmente fue incendiado y en cuyo lugar se erigió más tarde el Partenón. Pero la interpretación más convincente fue la expresada por Temístocles, a la sazón estratega ateniense ante la confederación formada a raíz de la invasión persa. No se sabe cuánto pudo gravitar la amenaza de Temístocles de retirar la flota ateniense de la alianza y sugerir un tratado de paz por separado con Persia si no seguían su consejo de dar batalla por mar, o fuera la explicación correcta de que el muro de madera (*teichos xilynon*) se refería a que la batalla decisiva debía realizarse en el mar asegurando la victoria griega, dada la experiencia que en ese momento tenía la marinería ateniense. (Hernández de la Fuente, 2008). Atenas solía realizar junto con las consulta a Delfos otras a los santuarios prestigiosos de Dodona y Siwa,<sup>165</sup> a fin de encontrar un vaticinio más favorable. Toda actividad pública, y en muchos casos también privadas eran precedidas por una consulta oracular en Delfos o en su defecto en otros importantes santuarios. A tal punto la vida cotidiana de los griegos se vinculaba con el deseo de conocer la voluntad del dios, que tal como afirma Hernández de la Fuente (2008).

El oráculo condicionaba incluso la disposición social de las ciudades que hicieron uso de sus vaticinios para justificar importantes cambios en la distribución de las tierras, en el reparto de poderes o funciones entre

<sup>164</sup> En realidad se trata de dos oráculos, los cuales pueden leerse en Libro VII, 140 y ss.

<sup>165</sup> Ambos oráculos eran famosos y muy reputados. Dodona cuyo dios tutelar era Zeus, profetizaba través de murmullo de las hojas de una encina; Siwa, ubicado en Egipto era un oráculo consagrado a Amón, divinidad asociada con Zeus, muy antiguo. Es también famoso por la visita que le hizo Alejandro Magno, luego de conquistar Persia fue a consultar sobre su origen divino.

griegas, diversos grupos sociales, en los cambios en la regulación de la familia, de la ciudadanía o de las penas por delitos diversos. En todos los niveles, la consulta a los oráculos, unía, como ya se ha visto, a los griegos de distintas ciudades, de forma que observar la evolución de los oráculos –y sobre todo del santuario de Delfos- a lo largo de los siglos VI-IV a.C. es una de las mejores maneras de medir la temperatura política y social, no solo en el nivel de la polis, sino también desde la perspectiva panhelénica de la antigua Grecia. (pág. 138)

No es improbable que esta disposición filolaconia del oráculo haya estado presente en la mente de los demócratas atenienses de la restauración (403 a.C.) que además lo debían asociar con la imposición espartana del gobierno tiránico y pro espartano al final de la guerra del Peloponeso<sup>166</sup>. De allí que Sócrates al poner de manifiesto el dictamen del oráculo que lo señalaba como el más sabio de los hombres, no hacía sino avivar el anti laconismo del jurado y resaltar a los ojos de éste su sospecha de ser un consumado opositor de la democracia. Además, al comentar Sócrates el modo cómo fue desenmascarando a los políticos, los poetas y artesanos, quienes fungían de sabios sin serlo, debió ocasionar la respuesta inmediata de gritos y quejas: Sócrates parecía injuriar a los partidarios de la democracias tachándolos de ignorantes

Pero, ¿existió realmente un oráculo emitido por la Pitia de Delfos que designó a Sócrates como el hombre más sabio, como afirma Platón en Apología 21 a, o si se

---

<sup>166</sup> El oráculo fue favorable a Esparta durante la guerra del Peloponeso, quizás debido al resentimiento por la intervención ateniense en respaldo de Focea contra Delfos antes del inicio del conflicto. Tucídides, en I, 118 cuenta que cuando Esparta consultó al oráculo si hacer la guerra contra Atenas sería lo mejor, el dios les respondió que si peleaban con todas sus fuerzas obtendrían la victoria sea invocándolo o no, con lo que pone de manifiesto un inusual desprecio por Atenas.

quiere, más libre justo y sabio como lo hace Jenofonte en su Apología, 14? Tenemos noticia de que existió en el pasado inmediato a Sócrates, en el periodo de los llamados sabios, un oráculo similar atribuido a Misón de Quen, apodado, y no sin razón, el desconocido, pues apenas si se sabe algo más de él que un par de anécdotas narradas por Diógenes Laercio, (2011)<sup>167</sup>. La historia presenta a otro sabio, Anacarsis o Quilón, como los interrogadores que preguntaron al dios quién era el hombre más sabio, a lo que la Pitia respondió: “Afirmo que hay en Quen un cierto Misón, eteo, que en su mente sagaz es más certero que tú”, y sobre el cual Hiponacte de Éfeso escribió unos versos: “Misón, al que Apolo proclamó el más sensato de todos los hombres.” (García Gual, 2007) Este, sin embargo, se asocia con Lacedemonia, Creta o Eta, con que lo único que queda claro es su procedencia peloponesia. Frente a la posibilidad de que el oráculo a Misón podría haber servido de modelo para Platón, no lo creemos posible, aunque parezca tentador, y lo descartamos de momento, pues faltan evidencias, y ningún autor se ha pronunciado al respecto. Además, no se comprendería que Platón echase mano a una tradición que resaltara una personalidad filolacónica con lo que lejos de cumplir su objetivo en la Apología, lo agravara causando el rechazo a la memoria de Sócrates.

Muchos autores se han mostrado contrarios a creer en la veracidad del oráculo, rechazándolo como un invento de Platón, quien solo menciona este pasaje en su

---

<sup>167</sup> Lo menciona también Diodoro Sículo, IX, 6,7 y 8, que coincide con Diógenes Laercio.

Apología, silenciándolo en el resto de su extensa obra<sup>168</sup>. Entre estos, se encuentra el estudioso del mundo griego C. Eggers, en una de cuyas obras expone algunos interesantes y no poco sólidos argumentos contra la existencia del oráculo<sup>169</sup>. En principio Eggers niega la historicidad del oráculo refiriendo que se trataría de una invención platónica. Considerando que es imposible saber qué pudo preguntar Querefonte, alega Eggers,(1997) “él no nos dice qué les preguntó, [pero] uno puede inferir que lo que les preguntó es parecido a lo que el personaje Sócrates les pregunta a sus interlocutores” (pág. 151). Pero este argumento no considera un aspecto fundamental: que existe una minuciosa descripción hecha por Plutarco sobre el modo de preguntar al oráculo de Delfos que incluye las preguntas oficiales o estatales y las privadas. La actividad del oráculo de Delfos no estaba destinada solamente a las consultas pública de las *Poleis*, se reservaba el derecho de extender sus servicios a los ciudadanos particulares que lo solicitaran, mediando ciertas condiciones orientadas a preservar la dignidad del oráculo, entre las que se encontraba, por ejemplo, la prohibición de responder a preguntas capciosas. Plutarco, quien fuera sacerdote del santuario de Delfos le dedica cinco tratados al oráculo, en uno de los cuales titulado *Sobre la E de Delfos*, se muestra especialmente interesado en desentrañar el significado de la “misteriosa” letra E (épsilon) que se mostraba en el frontis del templo. Entre las diversas explicaciones sobre el motivo de su uso, destaca el empleo de la letra E como lectura de la conjunción interrogativa *ei* y de la partícula que acompaña el optativo *ei*, así como

---

<sup>168</sup> La lista de los defensores y opositores sería muy larga, razón por la cual hemos declinado tratar individualmente el asunto.

<sup>169</sup> Se trata de la obra *Libertad y Compulsión en la Antigua Grecia*, la cual citaremos a continuación para tratar el tema del oráculo.



la conjunción condicional *ei*, “si”. En estos casos se utilizaba como fórmula obligada para interrogar al dios.

Él es, en efecto” según entienden los delfios y decía entonces el sacerdote Nicandro proclamándolo públicamente, ‘configuración y forma de encuentro con el dios y ocupa un lugar primordial en las preguntas de los consultantes, que en cada ocasión tratan de averiguar, ‘si’ (*ei*) van a obtener la victoria, ‘si’ se van a casar, ‘si’ es conveniente que se embarquen, que labren sus campos, que dejen su tierra. Por el contrario a los expertos en dialéctica, el dios, que es sabio, les mandaba a paseo porque no creían que de la partícula ‘*ei*’ y la proposición que la acompaña saliera un hecho real, cuando él entiende y acoge como hechos reales todas las preguntas subordinadas a aquella (Plutarco, 1995, págs. 246-247)

Esta explicación pone de relieve varios aspectos de gran importancia, como el de las consultas privadas al oráculo, y no solamente las referidas al ámbito puramente religioso. Se conoce incluso el costo de la consulta particular en el s. V a. C., que asciende aproximadamente a un dracma ateniense; este costo es equivalente a dos días de pago por ejercer la función de jurado en Atenas. Por otro lado, la consulta pública resultaba más onerosa, su costo era de aproximadamente 10 dracmas. (Hernández de la Fuente, 2008). Unos pocos dedicados a la profesión médica gozaron de la exención de la tasa y el pastel sagrado. Los costes no incluían los animales para el sacrificio que igualmente tenían precios diferentes si se trataba de una consulta pública o privada. Era frecuente hacer exvotos o regalos memorables, como trípodes, estatuas y calderos, para agradecer los vaticinios del dios. (Hernández de la Fuente, 2008). El oráculo, como ya mencionamos, también se prevenía contra la impudicia de los dialécticos

o discutidores que hacían preguntas capciosas para mostrar la inutilidad de las profecías. Para la época de Plutarco el oficio dialéctico sería una actividad tan especializada como lo fue en el s. V a. C., por lo que no existe inconveniente en establecer una generalización válida, pero también es cierto que Apolo se identificó como un dialéctico auténtico, pues como dice Plutarco (1995).

Sin embargo, que el dios es sumamente dialéctico, la mayoría de los oráculos lo demuestran; pues sin duda es propio del mismo tanto el resolver como el crear ambigüedades. Además, del mismo modo que Platón decía de cierto oráculo que mandaba duplicar el altar de Delos, lo cual es una tarea que requiere de amplios conocimientos de geometría, que el dios no ordenaba eso sino que animaba a los griegos a practicar la geometría (pág. 248)

También, Eggers, luego de afirmar que el oráculo fue un invento de Platón, deja abierta la posibilidad de que Jenofonte haya tomado la historia de otra fuente:

En la Apología de Sócrates, pero de Jenofonte, se supersintetiza esta anécdota, no sabemos si la toma de una fuente independiente, y por lo tanto confirma que existió la anécdota del oráculo, o sí, por el contrario, se está basando en la Apología de Sócrates, de Platón (pág. 152)

Aunque no existen evidencias directas de que Jenofonte se haya servido de otra fuente, lo más probable es que la recogiera de las versiones de Hermócrates o de Antístenes. En todo caso la posición de Eggers solo afecta el contenido del oráculo, pero no la existencia del oráculo en sí, que está respaldada por Plutarco al señalar las características de las consultas privadas; además por las diferencias entre los términos del contenido, si la Pitia dijo “más sabio” (Platón), “más libre” o como traduce Eggers, “más generoso” (Jenofonte), lo que parece ser cierto es que

tales diferencias demuestran que existió un oráculo que afirmó algo sobre Sócrates. Ya hemos mencionado la historia de Misón de Quen. Por otro lado, el rasgo religioso de Querefonte, que llega a ser descrito por el Sócrates platónico, como vehemente<sup>170</sup>, al parecer no como una ironía sino plenamente consciente de que su afirmación estaba en consonancia con la piedad manifestada en el carácter de su amigo. Ello confirma el carácter religioso del personaje en el contexto del lón platónico, donde se afirma “Porque es pues una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia” (Platón, 1997, pág. 257) la expresión utilizada, es *sphodros* y es muy cercana a *manikos*, más idóneo con los poetas, rol que no tenía Querefonte, y por lo cual no usa el término con él sino un sustituto. Eggers concluye que “(...) es todo un mito cuyo sentido es mostrar que él siente que su tarea, de interrogar, y de llevar a los hombres al conocimiento de sí mismo, le está asignada por la verdad.

Querefonte resulta ser un personaje interesante para comprender un poco más la relación de Sócrates con Delfos y los propios atenienses. Es considerado loco (*manikós*) en Cármides (153 b) y vehemente (*sphrodos*) en la Apología (21 a). Dice Sócrates que marchó al destierro y regresó con los desterrados una vez recuperada la democracia. Y aunque no hay datos que lo señalen como uno de los setenta hombres reunidos por Trasíbulo en Tebas al inicio de la expedición que partió a enfrentar la tiranía, ni que fuera de los que se reunieron en el Pireo

---

<sup>170</sup> Aristófanes le apoda el Murciélago, porque vivía una existencia recluida, y llevaba ojeras de desvelo, rasgo para la época de un hombre religioso.

cuando Trásibulo comenzó a tener más apoyo y éxito en su propósito, ni que tampoco fuera probable que ocupara algún cargo importante durante la restauración de la democracia, lo cierto es que la alusión a un decidido demócrata calificándolo como vehemente (*sphrodos*), y que además consultara al oráculo délfico, históricamente adverso a Atenas, cuando aún está presente el temor a las intrigas aristocráticas, constituye una razón suficiente para comprender la molestia y alboroto del jurado (*thórybos*). Luri (1998) concluye que “la imagen de Querefonte debería servirnos para comprender las protestas del jurado, no para poner en duda la fe que mantiene Sócrates sobre el testimonio de Delfos” (p.96).

### 3.3.3 Apolo y Sócrates

En este punto es necesario recordar la compleja naturaleza del dios Apolo, cuya personalidad fue cambiando con el transcurso del tiempo y pasó de ser una divinidad originaria del norte de Tracia, a regir como un dios oracular en el mundo Griego desde épocas tempranas. La mántica siempre fue uno de sus atributos, identificado con el *sophos* arcaico, pero además fue adquiriendo otras características como el de músico, médico y excelente flechador, hasta convertirse en un dios de la sabiduría por excelencia, del control y la medida. Apodado *Loxias*<sup>171</sup>, el oblicuo, el epíteto captura la doble naturaleza en la que oculta por un lado un aspecto catártico<sup>172</sup> por medio de la cual les inspira a sus elegidos sus

---

<sup>171</sup> Véase Píndaro, “*Pítica*” III, 29.

<sup>172</sup> Distinto de la manía báquica inspirada por Dionisos, la cual es delirante y violenta.

profecías. Por otro lado, Apolo representa una divinidad temible y oscura<sup>173</sup>, que castiga siempre resguardado en lo invisible y a la distancia.

El apodo de *Loxias* se relaciona también con dos tipos de sabiduría del que Apolo es poseedor. Una de ellas se la reserva para sí, y es incommunicable, puesto que se identifica con su naturaleza divina y es expuesta como “la mirada que conoce todas las cosas”, imposible de ser contenida y comprendida plenamente por un mortal. La otra, en cambio, es la que ofrece al hombre por medio de las palabras y manteniéndose a la distancia, o lo que es igual, a través de un intermediario, en este caso la Pitia. Este carácter de lo oblicuo, que transmite la idea de lo que se dobla o sigue una curvatura, un rodeo, se hace patente en el carácter críptico de sus oráculos. (Colli, 2011) En esto también podemos encontrar una similitud con Sócrates. En efecto, según narra Platón, el enigma recibido del dios por el cual se le designa como el más sabio, es desconcertante y absolutamente incomprensible a primera vista; por lo que se vio obligado a realizar un rodeo por medio de preguntas a fin de esclarecer qué quería decir el dios<sup>174</sup>. También se puede notar que Sócrates mantiene una actitud sobria y racional en la tarea de indagar sobre el significado del oráculo, sin importarle las consecuencias que le trajera, aunque no ignorándolas. La analogía aquí es más sutil. Apolo inspira la manía y revela sus presagios durante el trance que provoca -a la Pitia-; pero se requiere un intérprete que esté fuera del éxtasis, apacible y sobrio, que convierta las palabras en un

---

<sup>173</sup> Recuérdese el castigo al sátiro Marsias, y a Casandra, la muerte de Corónide, y muchísimas epidemias de peste causadas por su venganza.

<sup>174</sup> Véase Platón, “*Apología*” 21 b y ss.

discurso articulado. Esa es la función de los sacerdotes en el santuario de Delfos. Y esa es, también, la actitud que adopta Sócrates, en cierta forma. No es que Sócrates se arroge un rol equiparable al de un sacerdote que clarifica el enigma dado por la sacerdotisa, pues estos no interpretan el significado sino que solo transmiten su forma expresiva. Apela a un recurso que tiene gran parecido con la manera en que los pitagóricos suelen actuar: medita sobre lo acontecido y reza al levantarse. Existe entonces una estrecha correspondencia entre los rasgos que caracterizan la sabiduría de Apolo y aquella que Sócrates descubre y califica como una “cierta sabiduría del hombre” (*sophian tina*)<sup>175</sup> para establecer la distancia con la sabiduría divina.

Durante el juicio afrontado por Sócrates, tanto Platón como Jenofonte coinciden en poner de manifiesto la protesta del jurado al oír contar la declaración que el oráculo expresó sobre él<sup>176</sup>. Así, Jenofonte (1993) nos informa por medio de Sócrates que al consultar en Delfos sobre su misión, Licurgo, el legislador espartano, fue saludado por la Pitia como un dios, como a continuación se muestra:

Y que, como naturalmente los jurados todavía alborotaban más ante esta respuesta, Sócrates habló de nuevo: “Sin embargo, señores del jurado, el oráculo divino dijo cosas más importantes sobre Licurgo, el legislador de Lacedemonia, que sobre mí, pues se cuenta que al entrar en el templo se dirigió a él diciéndole: “Me pregunto si debo llamarte dios u hombre” (pág. 371).

---

<sup>175</sup> Véase Platón, “*Apología*” 21, d.

<sup>176</sup> En los siguientes pasajes de Platón, “*Apología*” 20 e, que es una advertencia a no alborotar, y en 21 a; para Jenofonte puede verse “*Apología*” 14 y 15.

Lo notorio de este pasaje es que Sócrates pone en evidencia la reacción adversa de la mayoría del jurado, que inmediatamente levanta un clamor de indignación, tanto quizás por afirmar que el dios (Febo Apolo) lo señaló a él como el más sabio, como por la referencia a Licurgo, el fundador de la constitución espartana. Semejante comentario no podía pasar desapercibido, pues se podía interpretar como que el dios ponía de manifiesto la superioridad de la constitución espartana sobre la constitución democrática. Con diversas versiones Platón y Jenofonte consignan esta situación. El Sócrates de la “*Apología*” platónica (20 e) considera conveniente advertir a los jueces que lo que habrá de decir a continuación puede causar alboroto (*thórybos*), por lo que les pide no hacerlo: *mè thorybésete* (*no protesten, no alboroten*). En todo caso debía sonar muy inquietante que el oráculo de Delfos señalase a Sócrates como el más sabio; a él, que desde su forma de vestir, a la dórica, su énfasis en decir que Querefonte marchó con “ustedes” al exilio – recordando que él no se exilió-, su modo de hablar irónico que podía confundirse con la característica respuesta lacónica, y sobre todo, sus reparos a las incongruencias del sistema democrático, que el propio Jenofonte no puede rechazar como falsas, al recordar la acusación de Polícrates contra Sócrates, a quien le acusaba de afirmar que

(...) era estúpido nombrar a los magistrados de la ciudad por el sistema del haba, siendo así que nadie querría emplear un piloto elegido por sorteo, ni un constructor,( ...) a pesar de que los errores cometidos por ellos hacen mucho menos daño que los fallos del gobierno (1993, pág. 27)

Pero a continuación, y como muestra de la independencia de Sócrates, Jenofonte narra el episodio en que Critias y Calicles, ya constituidos como tiranos impuestos a Atenas por Esparta, le prohibieron a Sócrates sus enseñanzas, pues se había referido a la tiranía diciendo que,

(...) le parecía sorprendente que un pastor de vacas que hiciera menguar y empeorar su ganado, no reconociera que era mal vaquero, pero más sorprendente todavía que un político que hiciera menguar y empeorar a los ciudadanos no se avergonzara ni reconociera que era mal gobernante (Jenofonte, 1993, pág. 32)

Todo ello hacía recordar una personalidad poco amigable con la democracia, pero también con los excesos de la tiranía pro laconia; aunque sobre esto último, no existen otras fuentes directas aparte de Jenofonte que mencione tal acontecimiento<sup>177</sup>. Sin embargo, al hacer Platón referencia de la negativa de Sócrates de involucrarse en los actos violentos de los oligarcas en la Apología 32 c, expresa la misma conducta crítica del filósofo y lo que es más importante, también recuerda su participación durante el juicio de los navarcas luego de la batalla naval de la Arginusas, diciendo,

y estando dispuesto los oradores a enjuiciarme y detenerme, y animándoles vosotros a ello y dando gritos, creí que debía afrontar el riesgo con la ley y la justicia antes de, por temor a la cárcel o a la muerte, unirme a vosotros que estabais decidiendo cosas injustas. Y esto cuando la ciudad aún tenía régimen democrático (Platón, 1997, pág. 171).

---

<sup>177</sup> Diógenes Laercio solo repite ésta anécdota.



No debía sonar muy amigable la indicación de los gritos y el uso del plural en primera persona para denunciar el trato injusto de aquel jurado que tal como lo decía, parecía ser la continuación de este que iba a decidir su destino.

Con relación al suceso del oráculo, A.E. Taylor (2011) plantea que debió ocurrir antes del 423 a.C., año en que se estrenó *“La Nubes”*, y lo sitúa cerca del 430 a. C. El autor asume que la veracidad del oráculo no puede ser puesta en duda, pues permite comprender los fundamentos de la misión de Sócrates, y al mismo tiempo establecer una cronología convincente que clarifica la trayectoria filosófica de Sócrates con anterioridad al último decenio del s. V a. C. Pone como argumentos, primero, que la publicación de la Apología platónica menciona el hecho como realmente acontecido (21 a, e), afirmando que, de tratarse de un invento de Platón, su inclusión hubiera sido objetada o desmentida por los mismos jueces que condenaron a Sócrates. El número de los jueces involucrados en el juicio a Sócrates además de la audiencia que convocara, es grande comparado con el tamaño de la población de Atenas. De los 501 jueces, en la primera votación 281 votaron por la culpabilidad y 220 por la absolución; en la segunda votación 79 de estos últimos cambiaron sus votos. Tales números refuerzan el argumento a favor de Taylor (2011) sobre la veracidad del oráculo, ya que muchos de ellos todavía vivían, y sería pues, “insensato referir tal historia y ofrecer la presentación de testigos de su veracidad, como lo hace Sócrates, a menos que realmente hubiera sucedido” (pág. p.64). En segundo lugar, Taylor cita el pasaje del Cármides platónico donde Sócrates expresa su interés por conocer la situación de la filosofía

en Atenas a su vuelta de la campaña de Potidea<sup>178</sup>, lo cual se comprende y tiene sentido como parte de su misión encomendada por el dios (p.65). A ello se podría agregar un pasaje del mismo diálogo en que Sócrates refiriéndose a Cármides propone examinarlo para conocer la calidad de su alma.<sup>179</sup> Ese interés por interrogar solo se explica en relación a la misión derivada del oráculo. Ahora bien, la fecha dramática de este suceso (431-430 a. C.) guarda relación con la de otros diálogos de Platón: Protágoras, en 433 a. C., el mismo Cármides, en 432 a. C., Laques, en 425 a. C. e incluso *“El Banquete”* de Jenofonte, que se desarrolla en el 422 a. C. De este modo Taylor, asegura que la popularidad mencionada por Sócrates ante los jóvenes que ven con placer como desenmascara a los mayores con sus argumentos en la *“Apología”* de Platón 23, c tiene sentido en la medida que ya ha asumido su misión de examinar a los hombres.

Por otro lado, el hecho de que Querefonte sea conocido como un asiduo seguidor de Sócrates, tal y como se puede observar en su inclusión como personaje en la comedias de Eupolis, Cratino<sup>180</sup>, y en las del mismo Aristófanes<sup>181</sup>, sugiere que la consulta al oráculo por parte de Querefonte puede haberse realizado al comienzo de su relación amical con Sócrates, para asegurarse el establecimiento de un vínculo adecuado con él.

---

<sup>178</sup> Véase *“Cármides”* 153 d e, y *“El Banquete”*, 220 d e; esta campaña junto con la intervención ateniense en la guerra entre Córcira y Corinto del 435 a.C. constituyen los antecedentes inmediatos de la Guerra del Peloponeso. La campaña de Potidea fue llevada a cabo por la política imperialista de Atenas para mantener los importantes recursos de la península Calcídica, así como su ubicación estratégica, pero también como una advertencia a los demás miembros de la Liga Délico-Ática en caso de defección.

<sup>179</sup> Véase *“Cármides”* 154 e y 155 a y ss.

<sup>180</sup> Véase para Cratino fr.202 Kock, y para Eupolis fr. 239 Kock.

<sup>181</sup> Véase Aristófanes, *“Las Nubes”*, *“Las Ranas”*, *“Las Avispas”*.

Sin embargo, existe la objeción de que Aristófanes no habría pasado por alto la manifestación del oráculo sobre Sócrates, y la hubiera incluido en sus comedias desde el 423 a. C., al menos. Argumento que resulta comprensible en la medida que se toma a Aristófanes como una fuente principal de conocimiento tanto del Sócrates histórico como del contexto histórico de Sócrates. En ambos casos existe una gran exageración, aunque es cierto que Aristófanes constituye un importante caudal de información sobre la Atenas del s. V a. C., de su vida política, social y cultural, pero bajo la lente distorsionadora de la comedia, más interesada en crear efectos risibles en la audiencia que en formar una opinión política. La comedia antigua se caracterizó por usar personajes reales, así como hechos considerados públicos y verificables por la audiencia, a los que se les situaba en un contexto crítico<sup>182</sup>. Ello sitúa el suceso del oráculo más bien en un perfil bajo, conocido entre los más íntimos amigos de Sócrates. El pasaje platónico de la Apología referido al clamor de los jueces al oír que el oráculo señalaba a Sócrates como el hombre más sabio, proporcionó un marco de gran animosidad contra él, por lo súbito y desconocido de la noticia que a más de un juez habría sorprendido ingratamente. Aristófanes en “las Aves” (414 a. C) pone un acento de irreligiosidad en Sócrates, parodiando a Caronte,

En el país de las sombras hay un lago

---

<sup>182</sup> Puede verse una larga lista de personajes en su mayoría -aunque no todos- vinculados a la política, cayendo bajo la sátira de la comedia antigua, así por ejemplo Pericles, Aspasia, Cleón, Laques, Hipérbolo, etc.

Donde las almas lleva  
Sócrates... sin lavarse (1994, pág. 242)

La referencia es interesante tanto por lo que dice como por lo que no dice; en efecto, hay un completo silencio sobre la declaración del oráculo, sin dejar de hacer ver que Sócrates ahora se ha instalado como un intermediario de las almas a las que traslada a una especie de Hades<sup>183</sup>. Aristófanes identifica a Sócrates como un personaje religioso – el menos querido probablemente en el panteón griego- y lo pone junto a Pisandro, un político de la facción oligarca que ejercerá un rol principal en el golpe del año 411.a.C. No era el momento de mencionar a Apolo ni al oráculo en momentos en que las investigaciones sobre las mutilaciones a los Hermes seguían su curso, de modo que la caricaturización de Sócrates no le aseguraba que le serviría para sus fines cómicos, pudiendo generar disgusto en los espectadores. Tampoco se puede dejar pasar que la acción de llevar a las almas, como si fuera un nuevo Caronte, constituye el núcleo de la nueva predica socrática sobre el cuidado del alma, que contrasta con la concepción popular del alma como doble del cuerpo (*eidolon*). Una observación que poco se ha valorado sobre la comedia antigua es su aspiración a los efectos cómicos opuestos a la risa banal y superflua. No creemos que exista hoy en día un paralelo identificable con las formas culturales de la comedia como la que existió en la comedia antigua, cuya rápida desaparición dio paso a un tipo de comedia llamada media, de la que

---

<sup>183</sup> En el texto original menciona el país de los *sombrapie* (esciápodos), personaje descritos por Escilax de Carisande en el siglo VI a. C.

apenas se sabe algo, y que al parecer tomaba personajes reales aunque sin identificarlos.

Pero más allá de los rasgos tergiversados de la comedia, la imagen de Sócrates que expresa la Apología de Platón – y en cierta medida también la de Jenofonte –, posee una aparente contradicción entre el modo como Sócrates discurre sobre su misión y los rasgos protrépticos que exige en el cumplimiento de la misma. En efecto, tal como sostiene T. Gomperz (2000), por un lado, la sentencia delfica le impone la misión de examinar, interrogar y refutar a los hombres y a sí mismo<sup>184</sup>, pero por otro lado, pese a dejar en claro que su sabiduría consiste en una cierta sabiduría humana (*sophian tina*) que solo sabe que no posee sabiduría alguna, exhorta a los demás al cuidado de su alma, de modo que “la doctrina del saber de la virtud no se complace con ella” (pág. 116). En este sentido, coincide con Ch. Kahn (2010), quien se plantea que la contradicción entre exhortar bajo la autoridad de la “docta ignorancia” solo por el imperativo de seguir el mandato del dios y al mismo tiempo velar por la salud del alma, nos hace preguntarnos “¿Cómo es posible, sin sabiduría, que Sócrates conozca qué es lo que hace buena un alma? (...) Otros lectores pueden sentirse tentados a sospechar, que después de todo, la ironía de la ignorancia no era sincera” (págs. 118-119). Bajo esta perspectiva parecería que el talento de Platón como escritor de dramas, oculta los rasgos auténticos del Sócrates histórico. Incluso Ch. Kahn (2010) se anima a plantear una conclusión al respecto,

---

<sup>184</sup> En la “Apología” de Platón 29 e se identifica claramente estas expresiones.

Así pues, es probable que en la *Apología* de Platón nos transmita una representación auténtica del hombre, tal como él lo veía. Pero para él, Sócrates es mucho más que el amigo querido que murió en el 399 a. C., es también el paradigma del filósofo; y la filosofía en cuanto tal no puede basarse en una garantía religiosa. Platón tendrá que construir una base racional para su propio mandato socrático de una vida moral. (pág. 120)

La contradicción que aparenta la actitud de Sócrates, como refieren Ch. Kahn y T. Gomperz, parece resolverse si se observa que el rol de Sócrates ante la filosofía es ante todo motivado por una convicción religiosa positivamente presente en su actitud racional. Lo demuestra el mismo hecho de buscar una respuesta racional ante el enigma planteado por el dios. Hemos visto que la naturaleza de la expresión delfica tiene el carácter de un arcano que sin embargo posee un significado real, y es capaz de ser comprendido mediante una reflexión profunda y constante. Nada hay de extraño en la actitud socrática que indisponga su misión con la exhortación al cuidado del alma. La búsqueda de definiciones y la ironía no son sino momentos inconclusos y previos al descubrimiento de la respuesta que motiva las inquietudes sinceras. Es posible, como afirma Kahn, que estemos ante una representación verídica del Sócrates de carne y hueso, y al mismo tiempo se nos presente según la óptica de Platón, o como afirma T. Gomperz, que la doctrina sobre la virtud – se refiere en pleno al intelectualismo moral- no sean históricamente exactas. Sin embargo, en ningún caso excluye la historicidad de los rasgos religiosos que de modo evidente resaltan en Sócrates. Pero además es necesario escapar al reduccionismo moderno de ignorar que la filosofía es una disciplina que ha atravesado más de dos mil años de debate para lograr su propia

autodefinición, y que de este proceso histórico la discusión por casi mil años se ha centrado en el problema entre fe y razón. Pensamos que se debe considerar a Sócrates mirándolo al comienzo de este proceso y no desde el final. Por último, pasible de alguna precisión, nos parece que Luri (1998), es más acertado al afirmar,

Recordemos que Platón, en los llamados diálogos socráticos, no presenta a su maestro preocupado por la pregunta sobre el conocimiento sino por la mejor manera de vivir. En este sentido la *zétesis*<sup>185</sup> socrática es una manifestación más de su religiosidad que de su sabiduría (págs. 102-103).

Pues en efecto, se puede objetar que la *zétesis* no debe entenderse como una búsqueda motivada por una ciega obediencia, o una dirección predeterminada, sino como una elección confiada y refinada constantemente por la actividad racional.

### 3.3 Sócrates en la encrucijada filosófico-religiosa del *daimon* y Delfos

El mismo autor, Luri Medrano (1998)<sup>186</sup> ha destacado una controversia absolutamente justificada referida a la relación entre el mandato delfico y el llamado *daimon* socrático. Concretamente existiría una flagrante contradicción entre la naturaleza del *daimon* socrático que le ordena imperativamente obedecer

---

<sup>185</sup> Hace referencia a una búsqueda de algo perdido, muy cercano al innatismo (Platón) o al rastro dejado por un animal durante una cacería (Jenofonte).

<sup>186</sup> En lo que sigue discutiremos la fuente de este autor titulado "*El proceso de Sócrates. Sócrates y la trasposición del socratismo*", aunque esquivando en la medida de lo posible su inclinación hegeliana en la interpretación del Sócrates histórico.

sin apelar a juicio racional alguno, y por otro lado, el mandato divino emitido por Delfos de examinar a los que creen ser sabios<sup>187</sup>. Dos extremos en los que se confrontan *logizomeno* (razonamiento) y *mania* (inspiración divina)<sup>188</sup>, de suyo incompatibles entre sí, según el planteamiento del diálogo platónico “*Ión*”.

En su libro “*Disertaciones Filosóficas*”, Máximo de Tiro (s. I), se formula una interrogante crucial sobre el *daimon* de Sócrates que resonará mucho tiempo después de su muerte: “*deseo saber qué era ese demon*”<sup>189</sup>. La pregunta arrastra una larga tradición de posturas filosóficas favorables a Sócrates, muy estimables por la sobria postura que asumen, pero sobre todo por la interpretación histórica del problema. Hacen eco del contexto real que debió primar en el enjuiciamiento sobre las verdaderas creencias religiosas de Sócrates; creencias que de por sí resultan difíciles de comprender. Y no solo por la falta de fuentes directas, ya que como se ha repetido miles de veces, Sócrates no escribió sobre su filosofía, sino por el enfoque interpretativo personal que desarrolló sobre él la generación inmediata y posterior de filósofos. Al poco tiempo de su muerte apareció una abundante literatura socrática de carácter apologético, la cual tomó su curso de forma independiente, y que por razones obvias no desarrollamos acá, pero que hizo de Sócrates un constructo histórico revelador, aunque en algunos casos tal vez casi tan ficticio e intencional como el que se fue elaborando desde que la comedia antigua lo tomó como personaje principal de sus obras. Sin embargo, en

<sup>187</sup> Como se afirma en la “*Apología*” de Platón 33 c.

<sup>188</sup> En lo que sigue asumimos el término *mania* para representar la actitud pasiva de Sócrates ante el *daimon*, aunque estrictamente no sea exacto, solo con fines de contrastarlo con razonamiento y simplificar su descripción.

<sup>189</sup> La disertación VIII que lleva como título “*Sobre el Demonio de Sócrates*”.



general resultaron ser una fuente de información importante – aunque fragmentaria- sobre la personalidad religiosa de Sócrates<sup>190</sup>.

### 3.3.1 Naturaleza y significado del *daimon*

La figura del *daimon* en la religión griega posee un rasgo desconcertante y no exento de misterio, tanto por el papel que tiene en el trato con los humanos, como por su procedencia y poderes. Incluso, el modo de valorar su naturaleza es motivo de discrepancia manifiesta entre Homero y Hesíodo, que como consta, constituyeron las dos fuentes más autorizadas en materia religiosa desde el periodo griego arcaico. Pero es sobre todo por su especial vinculación a las divinidades antropomorfas (*theoi*) desde donde se pueden reconstruir algunas claves para la comprensión del *daimon*. En los poemas homéricos no es infrecuente encontrar que un *daimon* se identifique con algún dios, aunque sin confundir su naturaleza. Homero se refiere a ellos como un poder indefinido que se asocia a los dioses de manera individual, desplegando su poder, tal como se puede apreciar en el pasaje del canto XVII, 100 de la “*Ilíada*”, “(...) no podía olvidarme de la ceguera aquella con la que en un principio me obcequé. Pero, pues me obcequé y las mientes Zeus me arrebató, quiero volver atrás y reparar la falta cometida y obsequiarle con infinitas indemnizaciones”. (Homero, 1995, pág. 794). La conducta de un hombre puede desviarse impulsado por una fuerza

---

<sup>190</sup> Para el caso puede consultarse el capítulo I del libro de Ch. Kahn (2010), “*Platón y el diálogo socrático*”, consignado en la bibliografía.

superior que arrastra su voluntad sin perder la conciencia racional.<sup>191</sup> Hesíodo, por su parte, hace de los *daimones* divinidades menores completamente anónimas, designados por Zeus a partir de la desaparecida raza de los hombres de la edad de oro, la más feliz de todas. Así, se lee en “*Los Trabajos y los Días*”:

“(…) y ya luego, desde que la tierra sepultó esta raza, aquellos son por voluntad de Zeus demonios benignos, terrenales, protectores de los mortales [que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla por todos los rincones de la tierra] y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real” (Hesíodo, 2000, pág. 71).

Y aunque Hesíodo no indica ni la causa ni el modo cómo esta raza de hombres felices -la única que ha existido- desapareció, es claro, que su origen está asociado a una naturaleza divina plenamente desarrollada e identificable dentro de un sistema de creencias, que mientras más destaca una personalidad con sus rasgos y caracteres, más rebaja a los *daimones* como simple divinidades intermedias, directamente en oposición con la raza de los titanes, enemigos de los dioses Olímpicos que dominaron la creación en tiempos anteriores. Así, desde antiguo quedó configurada la relación de los *daimones* con los dioses y hombres.

Este vínculo suele representar el impulso y la fuerza en la conducta de los dioses, e incluso, puede ser transferido también a la conducta humana, pero *theós* y *daimon* no son compatibles. Con frecuencia los humanos sienten la presencia inevitable de un poder amenazador que lo lleva a un fin igualmente inevitable, y en

---

<sup>191</sup> Véase también “*Ilíada*” XVII, 100.

el que no se percibe la individualidad de un dios, sino una fuerza oscura y divina. (Nilsson, 1953). Pero, los *daimones* no sustentan su existencia del mismo modo que los dioses asociándose con algún atributo que los distinga, como el vino para Dioniso o la forja para Hefestos. El anonimato de los *daimones* se devela solo en el servicio y vínculo con una divinidad, y en este sentido se puede afirmar que el *daimon* en su forma esencial es un atributo de los dioses en la medida en que, como afirma Burkert (2007):

Daimon es el rostro velado de la actividad divina. No existe ninguna imagen de un daimon, ni existe culto alguno. Daimon es así el complemento necesario a la visión “homérica” de los dioses como individuos con características personales; abarca el inquietante resto que escapa a la estructuración y la denominación (pág.244).

El carácter problemático del *daimon* hace referencia en primer lugar al significado de la palabra, que algunos derivan de la raíz *dai* que se traduciría como “asignar”, o contrariamente si se lo deriva de *daío* como “fraccionar”<sup>192</sup>. Otros significados le presentan como “iluminador”<sup>193</sup> o “despedazador y comedor de cadáveres” (Burkert, 2007). Parece indudable que tales acepciones se relacionan con un marcado carácter ritualista, ya que las menciones al simbolismo de la luz o la antropofagia divina, suelen estar vinculados a ellos, tal como lo indica el desmembramiento del niño Iaco-Dionisio, o el de Orfeo por las Ménades exaltadas del furor báquico. Probablemente los *demones* estuvieron relacionados con

---

<sup>192</sup> En esta dirección Wilamowitz-Moellendorf, I (1931-1932) y Kerényi (1972).

<sup>193</sup> Véase más abajo cómo la interpretación de Plutarco recoge esta expresión.

divinidades primitivas destacadas por su fuerza que fueron paulatinamente relegados al anonimato conforme se consolidaban los rasgos antropomórficos de los dioses en los periodos cretense, micénico y de la Grecia arcaica, ya que “(...) si en religión se supone una evolución de un nivel más bajo a otro más alto, la creencia en démones debe ser más antigua que la creencia en los dioses” (Burkert, 2007, pág. 43).

Frente a la concepción antropomorfa de las divinidades que fue evolucionando en la religión pre-griega y griega, quedaba el hecho de establecer una diferencia con la naturaleza humana. Si tal como el hombre los dioses sentían pasiones, deseos de venganza e incluso dolor, entonces debía existir un criterio diferencial que lo relegara a un nivel de inferioridad, al tiempo que elevara el poder divino. Ese rasgo negado sería precisamente el carácter del *daimon* asumido por los dioses (*theós*): su fuerza. De este modo el demon constituía la manifestación de una naturaleza por debajo de los dioses y por encima de los hombres, garantizando un estrato intermedio, que ya los antiguos consideraron con el rol de mediador. Por ello, piensa Burkert (2007) que (...) resulta claro, que en los usos más antiguos de la palabra no se defina el status del *daimon* en relación con los “dioses”, ni su carácter, por no hablar de su concepción como “espíritu”. (pág. 244). Una posible analogía –salvando las diferencias culturales– que reproduzca la mentalidad al concebir la personificación de lo divino sin confundirla con lo humano se puede encontrar en las expresiones del Antiguo Testamento como el “espíritu del Señor”

o la ira de Yahvé<sup>194</sup>. Con el tiempo el *daimon* subsistirá, indiferenciado, anónimo, vinculado a la divinidad y al mismo tiempo distinto. Esta imprecisión sobre la naturaleza del *daimon* mantenida como un signo de piedad hacia la tradición, sobre todo en la piedad popular habría estar en la base de una de las acusaciones contra Sócrates. Y hasta se puede asumir que dicha acusación sea correcta en cuanto a la lógica de su propósito, ya que como hemos visto, todo indica que Sócrates sostuvo una doctrina religiosa en la que la presencia de un *daimon* personal introducía un peligroso precedente, en un momento en que las reformas sobre la legislación en materia religiosa se hallaban en un paréntesis crítico.

Desde Homero aparecen los *daimones* como acompañantes de los dioses, como una experiencia anímica que impulsa su accionar unas veces, y otras las del hombre. Su naturaleza queda suspendida entre la entidad y el invisible ímpetu que manifiesta en los dioses una demostración de su poder, mientras que para los hombres solo queda la piadosa resignación del temor ante su fuerza impredecible.

La concepción sobre el *daimon* presente en el periodo arcaico cambia radicalmente con la filosofía de Platón. Este proceso se inicia en particular, con su concepción expuesta en “*El Banquete*” 202, d-e, donde Diotima de Mantinea, es evocada por Sócrates para narrar el mito del nacimiento de Eros. Allí, Eros es presentado como un *daimon* intermediario en entre hombres y dioses, a causa de su propia naturaleza intermedia en tanto hijo de *Poros* y *Penía*. Luego la

---

<sup>194</sup> Véase 2 Samuel 24,1.

naturaleza del *daimon* seguirá evolucionando bajo el influjo de Jenócrates en sus comentarios y sistematización de los diálogos platónicos, centrados prioritariamente en su cosmología. En este momento se erige el Timeo como paradigma teológico en la génesis y estructuración del mundo por parte del arquitecto-demiurgo, que servirá de referencia a las corrientes neoplatónicas y neopitagóricas posteriores. (Burkert, 2007). Aunque la preocupación de Platón por explicar el orden cósmico enfatice la referencia al *daimon* sobre todo en los diálogos de la vejez, no hay razón para atribuir su versión sobre el *daimon* socrático a un interés personal. Para demostrarlo basta con recordar la cronología de su Apología y la de Jenofonte<sup>195</sup>. Toda esta doctrina, más platónica que socrática, ha sido sustentada por Th. West citado por Luri (1998) para señalar que “el daimon de Sócrates es su instinto pre científico, que se opone a cualquier cosa que estorba al desarrollo de su sabiduría” (pág. 123). Tesis provocativa, pero equivocada, como acertadamente concluye Luri, al señalar que el *daimon* socrático (en versión platónica) no se levanta sobre la sabiduría, sino al contrario sobre un “carácter negativo”.

Pero volviendo al *daimon* como fuerza que inclina la voluntad de Sócrates sin cuestionarlo, y que parece enfrentarse ante el mandato de Apolo quien le ha dado la misión de examinar a los hombres, el asunto cobra gravedad a la luz del diálogo “*Critón*”, en el pasaje 46 b, donde su amigo y coetáneo llevando el deseo de sus

---

<sup>195</sup> Tampoco sería convincente suponer que su interés por el demiurgo expuesto en el Timeo estuviera inspirado en el *daimon* socrático.

amigos y el propio, le ofrece escapar de la cárcel donde le aguarda la muerte, allí Sócrates afirma,

Así pues, es necesario que reflexionemos si esto debe hacerse o no. Porque yo, no solo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor. (Platón, 1997, pág. 198).

Es un pasaje notable por cuanto presenta una incoherencia en la relación entre Sócrates y el *daimon*<sup>196</sup>, pues en las Apologías de Platón y Jenofonte, el *daimon* parece tener una autoridad absoluta sobre Sócrates. Sin embargo, nos parece que llevado al plano de un antagonismo radical es obvio que no se pueda hallar una solución oportuna. Pensamos que el asunto del *daimon* socrático debe ponerse en el contexto tanto histórico –pues de hecho las interpretaciones de los *daimones* variaron con el tiempo- como en el de los testimonios literarios confiables. Por otro lado, también es necesario repasar la diferencias existentes entre la interpretación que del *daimon* socrático hacen Platón y Jenofonte. En efecto, para Platón el *daimon* solo se manifiesta en la negatividad o rechazo frente a una acción específica realizada o por realizar en Sócrates, es decir, no tiene nada de protréptico, solo le advierte que no debe continuar o debe dejar de hacer lo que tenía planeado. La leyenda divulgada por Diógenes Laercio<sup>197</sup>—quizás con algunos

---

<sup>196</sup> Que se hace aún más grave porque en la “*Apología*” 31, afirma que lo ha acompañado desde niño: entonces cabe preguntarse si actuó conforme las recomendaciones del *daimon* o según su propia reflexión

<sup>197</sup> El pasaje en cuestión se halla en el Libro II, 40.

atisbos de verdad histórica- de la defensa escrita por el orador Lisias que Sócrates rechazó, no hacen más que demostrar que sí pensó con antelación en preparar una defensa, pero que al final se puso en manos de la divinidad y de lo que él pudiera argumentar. Lo corrobora el pasaje de Jenofonte (1993) en su *“Apología”*, “Pero, por Zeus! Respondió Sócrates, ‘es que dos veces que intenté examinar mi defensa, se me opuso el genio divino’ (pág. 368). Platón, al contrario, pone en boca de Sócrates, luego de haber sido sentenciado que el *daimon* no se manifestó en absoluto al salir para el juicio. Queda pues la incertidumbre de saber por la versión platónica, si pensó o no en preparar una defensa apropiada, vacío que llena Jenofonte con la narración anterior. El *daimon* tal como lo concibe Platón solo advierte a Sócrates de aquello que no debe hacer, es decir, lo previene mediante una señal<sup>198</sup> (*semeîon*) prefiere denominarlo como un genio específico por lo que usa la expresión *daimonion ti*; por su parte Jenofonte utiliza el neutro *to daimonion* (lo demoníaco) para no singularizarlo dentro del género masculino y probablemente asignarle un significado más impreciso, de modo que resalte menos ante las prácticas religiosas como rituales y sacrificios. Con ello puede presentar un Sócrates consecuente y cumplidor de la religión patria. Sin embargo, a diferencia de Platón el *daimon* jenofontiano devela el futuro y es capaz de aconsejar no solo a Sócrates, sino por su intermedio, a sus amigos o a quien quiera. Y lo que es más importante, Sócrates afirma que nunca aconsejó mal a ninguno de sus amigos, “y esta es la prueba de que no miento contra la divinidad: habiendo anunciado a muchos amigos míos las advertencias de la divinidad, en ningún caso resultó haberme equivocado” (Jenofonte, 1993, págs. 370-371).

---

<sup>198</sup> Puede verse sus usos en *“Apología”* de Platón”, 40,b; 40,c; 41d.



Nuevamente se alzan los gritos del jurado, y nuevamente Sócrates le pide no hacerlo, pero quizás su malestar esté justificado, y resulte imposible a los jueces creer en el buen consejo del *daimon* si se tiene presente que tres funestos personajes para la democracia formaron parte del círculo de amigos de Sócrates, nos referimos a Alcibíades, Critias y Cármides. Pero nuevamente la imprecisión de lo que representa el *daimon* y los prejuicios del jurado sesgan el sentido de este signo. Por su parte Platón destaca en su Apología dos momentos cruciales en los que sale a relucir el tema de lo demoníaco (Luri Medrano, 1998). Primero como oposición a un extremo de la acusación, referida a introducir nuevas divinidades o espíritus (*daimonia kainá*) ajenos a Atenas (24, b). La respuesta de Sócrates es desconcertante e intrigante, pues al desmontar la acusación contra Méleto afirmando que sería imposible creer en los hijos de los dioses y negar a los dioses, sus progenitores, Sócrates está poniendo en énfasis que los *demones* son los vástagos de las divinidades superiores. Y eso no está del todo claro para un ateniense del s. V a.C. Por una parte, Homero a menudo llama a los dioses *daimones* y no distingue entre estos y los dioses, incluso algunas veces los identifica, y por otra, la tradición hesiódica los hace, no hijos de los dioses, sino las almas de los hombres de la edad de oro. Con esto parece que Sócrates fuera realmente un introductor de divinidades nuevas. Pero, como hemos afirmado, la naturaleza de los *demones* era imprecisa, y en honor a la piedad popular (y a la prudencia) era más sensato dejarlas allí en la incertidumbre del creyente. Este extremo de la acusación parece haber sido bien hilvanado por sus acusadores, puesto que Sócrates afirma, “No es posible, Meleto, que hayas presentado esta acusación sin el propósito de ponernos a prueba” (Platón, 1997, pág. 165).

Segundo, luego de la sentencia de culpabilidad, Sócrates ya no le llama *daimon* sino signo, “la advertencia habitual para mí, la del espíritu (*semeion*) (Platón, 1997, pág. 183).

Ha sido Plutarco quien mejor ha podido caracterizar y resolver en parte la supuesta oposición entre la misión y el *daimón*, diferenciándose de la crítica moderna carente de la sensibilidad y finura léxica y filosófica, y menos entrampado en los intrínquilis de las disertaciones filológicas y gramaticales. En efecto Plutarco (2008) afirma que Sócrates,

(...) frente a sus temores utilizó razonamientos inconvencibles. No es esta actitud la de un hombre que cambia sus juicios al azar por ruidos o estornudos, sino la de quien es guiado hacia el bien por una autoridad y principio de mayor envergadura” (Plutarco, 2008, pág. 222).

Con ello, Plutarco reconoce una continuidad de la voluntad y el razonamiento respecto tanto a su misión como a la “voz” demoníaca. En efecto, no existe ningún pasaje que pueda contradecir el rechazo a una oposición entre *protréptica* y *semeión*, que tal como se conciben parece que el uno es el camino discursivo y el otro, la simple intuición intelectual. Pero también pone por delante el rasgo religioso desde el cual enjuicia racionalmente el camino mostrado por la divinidad.

¿Cuál fuera la naturaleza de este *daimon* de Sócrates? Sin lugar a dudas no una entidad que genera un caso de sonambulismo como lo ve Hegel (Luri Medrano, 2004), más acertada nos parece la perspicaz conclusión de Plutarco de que se

trata de una aprensión mental directamente transmitida como un signo. A este respecto puede leerse,

El demon de Sócrates nunca ha sido una aparición sino la percepción de una voz o la intelección de palabras que se le comunicaban de forma extraordinaria, como también durante el sueño no se habla realmente, pero creemos oír voces, al recibir impresiones y percepciones de palabras (Plutarco, 2008, pág. 240).

Como se ve, Plutarco realiza una interpretación original para explicar el peculiar fenómeno del *daimon*. Pone de relieve la tradición platónica además de su propia visión sobre el tema. Platoniza al *daimon* al incluir el principio dicotómico entre cuerpo y alma; el primero sede de la concupiscencia y elemento contaminante en la comprensión del significado auténtico de los signos divinos. De allí que todo signo visible enviado por los dioses a los mortales se tuvieran como extraordinarios: el vuelo del pájaro, la lectura de las entrañas, un estornudo, o incluso una voz material misteriosa. Por eso se precisaba la presencia de un intérprete o adivino. Pero en el caso de Sócrates, según Plutarco, su propia continencia, que lo exime de la contaminación corporal, lo hace más eficaz en la comprensión de los signos. No requiere de los sentidos físicos como los demás hombres, que necesitan del ojo para ver por dónde vuela un pájaro o del oído para escuchar una expresión, la misma que por ser material a través de la palabra pronunciada que contiene sonido y aire, produce un contacto vulgar y distorsionador del mensaje divino, y es causa de que muchas veces se yerre al interpretarlos. Sócrates por tanto recibe los mismos signos, y por su virtud se hace

singular al comprenderlos de manera exacta, y dado que la mayoría de los hombres no posee su sabiduría (entiéndase también en la versión de Jenofonte, el ser más justo y libre), nadie puede afirmar que tienen esa comunicación directa y sin ruidos con la divinidad. Por otro lado también se afirma que,

Los pensamientos de los demonios poseen una luz con la que ilumina a los hombres susceptibles de lo divino, sin necesidad de verbos ni de nombres, que utilizan los hombres como símbolos y con los que ven las representaciones e imágenes de sus pensamientos (Plutarco, 2008, pág. 242)

Plutarco también le asigna al *daimon* un carácter de iluminación intelectual, al tiempo que lo identifica con una entidad no material de naturaleza divina. A partir de ello centra su atención en los mecanismos comunicantes de los *daimones*, cuya ausencia de materia les permite establecer un contacto de diferente género que aquel surgido por vía sensorial. Y dada la virtud de Sócrates solo en él la comunicación del *daimon* podía realizarse con toda claridad e inmediatez, sin prejuicio de su consiguiente reflexión. Ahora bien, si se considera que Sócrates fue un hombre de su tiempo, implicado en la cultura religiosa de su época y la de sus ancestros, aun aceptando su actitud crítica con las narraciones míticas, no habría otro modo de señalar un vínculo con la divinidad que por mediación de un *daimon*. Y en este sentido la oposición entre *logizomeno* y *manía* da paso a la relación de oposición entre una religiosidad crítica y racional y la religión tradicional.

### 3. 4 La religiosidad socrática

Sócrates no introdujo una nueva religión, ni tuvo la intención de hacerlo, no fue tampoco un reformador religioso al estilo de Lutero o Calvino. De hecho, no se ha encontrado algún iluminado en lo que va del periodo arcaico al periodo clásico que se arrogue esta denominación. Ni el propio Pitágoras puede adherirse ese rótulo. Por el contrario, las transformaciones de la religión griega como un sistema de creencias yuxtapuestas asumidas con cada invasión a lo largo de por lo menos tres milenios, unidas a las influencias de las grandes civilizaciones de Oriente y África, fueron moldeando socialmente la religión griega, que como vimos, estuvo entrelazada firmemente con la evolución de su sistema legal, unido a la concentración del poder. En este sentido, la actitud religiosa de Sócrates, que por tanto debemos denominar religiosidad sin vincularla a un sistema religioso nuevo, nunca estuvo fuera de los parámetros de la religión tradicional griega ni de la legalidad. Esta consideración es de suma importancia para excluir la equivocada idea de que Sócrates habría concebido las bases de una nueva religión, ya que una transformación así no ocurrió en Grecia, ni tampoco fue el fundamento de la futura religión cristiana<sup>199</sup>. No, al menos, entendidas como sistemas de creencias. El aporte de Sócrates se evidencia en la actitud por asumir una práctica religiosa consolidando las potencias anímicas aparentemente opuestas, como lo demuestra

---

<sup>199</sup> En realidad el cristianismo le debe poco a Sócrates en materia de religiosidad, sea por su origen pagano, o porque las bases mismas del cristianismo terminaron consolidando la oposición fe y razón, mientras que Sócrates logró establecer una síntesis entre la razón y lo que equivaldría – aunque con diferencias- a la fe en el *daimon*.

la oposición entre *logizomeno* y *manía*. Allí se encuentra la esencia de la religiosidad socrática.

El carácter griego propenso a la comprensión racional en todas las etapas evolutivas de su existencia, encuentra una conexión y síntesis originales con las creencias religiosas. La religión griega se adaptó desde sus inicios a una dirección contraria a las religiones monoteístas, y de forma muy original frente a otras religiones politeístas, cuyos nexos geográficos muy próximos ejercieron una gran influencia en el desarrollo de su identidad religiosa. Y Sócrates no fue la excepción, sino por el contrario, el iniciador de una síntesis personal que habría de confrontar la forma de experimentar la religión, como lo hacían las corrientes místicas, pero también introduciendo un elemento intimista al legalismo religioso. Y es en esta coyuntura, que la personalidad del dios Apolo cobra una gran importancia, no tanto por lo que dice, sino sobre todo por la manera cómo se comunica con Sócrates; de este modo Sócrates representa una evolución, tanto en la concepción religiosa como en la filosófica. Es el autor de un impulso original que habrá de configurar el estilo personal de la experiencia religiosa, enriquecida críticamente por el racionalismo en él también evolucionado.

Para la mayoría de los autores modernos y contemporáneos, Sócrates es la viva imagen del hombre ultra racionalista que todo lo pasa por el tamiz de la conciencia racional. Y aunque existen notables excepciones que ponen en primer lugar su

carácter religioso<sup>200</sup>, resulta todavía extraño comenzar a comprender su legado precisamente desde allí, como el punto de partida de su filosofía moral, de su actitud científica y de su visión filosófica articulada de un modo admirablemente coherente. Por eso, es muy convincente plantear con Tovar, que es en la religión “(...) donde hay que buscar la clave de Sócrates, lo que permitiría entenderle hasta donde sea posible. (...) es innegable que en la religión es donde reside el misterio de Sócrates” (1999, pág. 145). Pues en efecto, muchas de las actitudes que distinguen a Sócrates en las diferentes fuentes antiguas lo presentan con ese acentuado carácter religioso. Dejando de lado las objeciones sobre su doctrina filosófica, la personalidad socrática enfatiza un temperamento propenso a la práctica religiosa que continuamente pasa por el tamiz de su actitud racional. La práctica ritual, el rezo, el diálogo interno con la divinidad, e inclusive sus vínculos amicales<sup>201</sup>, matizan la conducta de Sócrates. T. Gomperz (2000) ha resaltado con fina percepción que el contexto histórico que le tocó vivir a Sócrates catapultó en un solo impulso su concepción del alma y su renovación religiosa personal, pues, el siglo V a. C. experimentó, un “enfriamiento progresivo de la creencia en el alma” (pág. 96), pues a diferencia de los testimonios del siglo anterior, dejados sobre tumbas y monumentos funerarios, donde la abundancia de ofrendas mantiene una conexión con la inmortalidad del difunto, el siglo V a. C. puso de manifiesto un “decaimiento de esos sentimientos”. Los rasgos de esta crisis fueron matizados por la influencia de las corrientes filosóficas de la *physys* que sin duda calaron en el imaginario popular, como puede verse en muchos epigramas fúnebres del siglo

---

<sup>200</sup> Por ejemplo de K. Joël.

<sup>201</sup> Es evidente por su cercanía con Antístenes, Querefonte y muchos personajes vinculados con la doctrina pitagórica, como Filolao, Fedón, Equécrates, Simmias y Cebes, etc.

en cuestión, donde el éter recibe el alma por ser de naturaleza afín y lo propio sucede con el cuerpo, el cual como materia que es retorna a la tierra. Ante este escenario histórico Sócrates manifiesta una actitud y creencia contrarias, dotando al alma de una propiedad soberana y cuestionando las versiones populares sobre su destino. Aristófanes, mucho antes que se desarrollara la literatura socrática, hace burla del carácter religioso de Sócrates, al mismo tiempo que lo presenta como un recalcitrante y zafio reformador religioso. Pero el Sócrates de la comedia no se desdice con la imagen del Sócrates filósofo que se presenta en Jenofonte y Platón. Ambos relatan el suceso del oráculo – y aunque difieren en algunos aspectos, como veremos más adelante, ambos también se complementan.

Por otro lado, aceptar la llamada “sucesión en dos fases”<sup>202</sup> en el pensamiento socrático siempre va resultar un reto casi insalvable, por lo obtuso del problema, al menos que se encuentren nuevas evidencias, o se re estructuren los criterios que fundamentan los argumentos actuales. Pero tal “sucesión en dos fases” no deja de ser una tentadora hipótesis que permite dar coherencia a otras hipótesis sobre aspectos más específicos atribuidos al pensamiento de Sócrates. Por ejemplo, identificar los orígenes de su ética o su teoría del conocimiento –aunque los términos resulten excesivos- ya que todo indica que realmente tuvo una apreciación sobre el conocimiento, la conducta moral, y la actitud religiosa.

---

<sup>202</sup> Planteamiento que consiste en aceptar una temprana etapa cosmológica seguida por otra moral en la filosofía de Sócrates. Véase más adelante la nota 5.



Theodoro Gomperz (2000) ha descrito esta actitud religiosa de Sócrates con mucha precisión al afirmar que:

(...) adoptó Sócrates una postura intermedia. Ni ateo ni fiel a la fe antigua. Es lo único que parece seguro, aun cuando en materia de detalles haya muchas cosas dudosas. Una profunda fe religiosa emana de los relatos sobre el proceso y el fin de la vida de Sócrates. Siempre se consideró al servicio y al amparo de la divinidad. (...) De antemano merece poco crédito la idea de que los dioses de la mitología hubiesen sido objeto de su adoración personal. Si su punto de vista hubiese sido simplemente el del pueblo, es difícil que la acusación contra él hubiese adoptado aquella forma" (p.97).

El autor ha destacado el carácter religioso de Sócrates tomando como fuente principal a Jenofonte<sup>203</sup>. No es, sin embargo, muy clara la línea que separa la actitud racional severa del filósofo, de aquella que podría pensarse propiamente religiosa. Pero, es que no tiene que ser clara, si consideramos que también en otros aspectos ordinarios de la vida ateniense – y griega por extensión- estos se entremezclan en un sinnúmero de mixtificaciones de lo religioso con lo legal, lo social y lo político. Si consideramos además, que la filosofía tenía en Atenas un breve pero impactante recorrido histórico, no es ilícito aceptar que la filosofía misma estuviese relacionada con la religión como lo demuestran las teorías de los físicos, que de algún modo u otro terminaba implicando sus doctrinas con aquellas

---

<sup>203</sup> Jenofonte a su vez ha recogido muchos testimonios de los socráticos como Antístenes, y sobre todo de Hermógenes, así como también de Esquines; todos ellos tienen en común, sino una tradicional antipatía hacia Platón, al menos, que por su rivalidad no figuran activamente en los diálogos platónicos. Las conversaciones de Jenofonte con Sócrates, a causa del poco tiempo que lo conoció y frecuentó, constituyen una histórica controversia sobre su veracidad.

de índole religiosa<sup>204</sup>. No es sorprendente que la personalidad religiosa de Sócrates conformada en la intensa historia de Atenas al finalizar las guerras médicas y al comenzar la expansión del poder ateniense, estuviese entremezclada por cuestionamientos políticos, en la medida que su carácter intimista y legalista no podría consentir que el poder del estado estuviera por encima del poder divino. Si los griegos establecieron que toda infracción a la religión era a su vez una infracción a la ley estatal, con Sócrates tuvieron la expresión máxima de esta norma, tal como lo muestra Platón en el pasaje del “*Critón*”, cuando al proponerle escapar de la cárcel y de la muerte, Sócrates responde,

Así pues es necesario que reflexionemos si esto debe hacerse o no. Porque yo, no solo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al *razonamiento*<sup>205</sup> que, al reflexionar, me parece el mejor (Platón, 1997, pág. 198).

La expresión en griego usada para traducir razonamiento es *logizomeno*, que adquiere relevancia porque se utiliza en oposición al mandato divino, incuestionable, y el que solo puede ser reflexionado con la finalidad de esclarecer los términos de lo mandado. Y en este sentido, vale destacar un paralelo religioso entre la inspiración sobrenatural tal como la concibe el cristianismo, y la voz daimónica socrática, personal e intimista. Ambas se movilizan desde una conciencia religiosa, pero se distinguen porque la primera tiene una fuente sobrenatural. Es una inspiración espiritual asistida por lo divino. La segunda, debe

---

<sup>204</sup> Piénsese en la afirmación atribuida a Anaxágoras de que el sol era una piedra incandescente, que difícilmente podría recordar a Apolo o Faetonte.

<sup>205</sup> La cursiva es nuestra

restringirse al esfuerzo individual, racional y no asistido. En el primero la presencia actual de lo divino es condición de que el mensaje se haga visible, en el segundo todo lo contrario. De ahí que la actitud religiosa de Sócrates cobre un peculiar carácter heroico pero no fideísta, por lo que no cabe el fanatismo religioso y además, plenamente se mantiene absolutamente confiado en la propia racionalidad. Es precisamente la conducta humana y su disposición acertada o errónea lo que se pone en juego. Brota así de una inquietud y preocupación anímica el fundamento de su ética. No hay aspecto alguno en la ética socrática que esté desvinculado de una preocupación política, como tampoco lo hay en su actitud religiosa frente a su filosofía.

### **3.4.1 Crítico de la religión popular**

En un pasaje del diálogo *“Eutifrón”*, Platón recrea la conversación entre Sócrates y el personaje que da nombre a la obra. Eutifrón es una especie de adivino y sacerdote, entendido en todo tipo de cuestiones relacionadas con los dioses, es un personaje con ciertas actitudes fanáticas y legalistas. Ante el Pórtico del Rey se inicia una conversación entre él y Sócrates sobre la acusación de impiedad. A Sócrates lo acusan de introducir nuevas divinidades y corromper a los jóvenes, en cambio Eutifrón es el acusador de su propio padre, también por un cargo de impiedad (4 a y ss.). Lo acusa por un homicidio involuntario de un esclavo que puede atraer a la ciudad la impureza (*miasmas*). A la espera de llevar el caso ante un exegeta el padre de Eutifrón encerró al esclavo en el fondo de un pozo y se

olvidó de él, por lo que al poco tiempo murió de sed y frío. Al ser interrogado Eutifrón por Sócrates sobre si su acto era realmente piadoso, se inicia el argumento central del diálogo. Es importante constatar que en el mundo griego no existió una palabra que significara religión, por lo que equivocáramos el sentido de esta parte de la conversación y de lo que sigue, si quisiéramos extrapolar la traducción y afirmar que el padre de Eutifron cometió un acto irreligioso. Y del mismo modo podríamos caer en el error de calificar como falsa una interpretación popular de la religión, toda vez que la oficialidad formal de una religión es fundamentalmente popular. Otro aspecto del problema es el modo como la subjetividad de las vivencias impone una práctica que escapa al control de la tradición. Toda tradición religiosa es permeable al cambio, pero al mismo tiempo fiscaliza las formas cómo deben conducirse las prácticas rituales. La esencia de la tradición religiosa no es su inamovilidad absoluta, sino su permanencia en el cambio. Los griegos eran particularmente cuidadosos en el cumplimiento de los actos de piedad y en evitar la vergüenza<sup>206</sup> (*sébas* y *aidós*) lo cual era indicativo de una relación peculiar con los dioses y con lo divino (Kerényi, 1999). En efecto, el vínculo con las divinidades estaba plagado de rituales de respeto, pero no por las divinidades en sí mismas, sino por el temor a la inconstancia de su poder. En este sentido se articula la oposición entre *aidós* e *hybris*, pues la falta de pudor y los excesos en el hombre despiertan la envidia de los dioses y su consecuente acto castigador. De modo que se comprende la actitud de Eutifrón al acusar a su padre, a fin de no atraer sobre sí mismo, su familia ni sobre la ciudad de Atenas la ira de los dioses con ese homicidio, pues sea su padre o no “la impureza es la

---

<sup>206</sup> Puede traducirse también como sentido del pudor o decencia.

misma”, según afirma en 4c. Desde su punto de vista, él está actuando correctamente en lo tocante a lo legal y a lo piadoso. *Sébas* se complementa también con *aidós* y constituye una válvula de escape a la acumulación de impurezas, pues mediante ritos y sacrificios se devuelve – según Eutifron- lo que le pertenece a los dioses. No es cuestionable la religiosidad y patriotismo del personaje, aunque menos confiable resulta su extremado celo, lindando en el fanatismo. De hecho, Eutifron representa el límite divisorio con el perfil religioso de Sócrates y, la piedra de toque no es el menos importante significado que se le asigna a las narraciones sobre los dioses; lo que nosotros llamamos, mitología. Sócrates no parece advertir ningún temor a la *hybris* divina, pues en su concepción sobre los dioses, nada malo puede esperarse de ellos. De este modo excluye el castigo divino, reemplazándolo por la exhortación y la libertad de actuar según una norma racional reguladora de la conducta.

El siguiente pasaje (5e-6a) revela cuál es la visión de Sócrates desde la perspectiva de Platón sobre estas cuestiones, a partir de la discrepancia con Eutifrón, quien para justificar la acusación de su propio padre, afirma,

En efecto, los mismos hombres que creen firmemente que Zeus es el mejor y más justo de los dioses, reconocen que encadenó a su propio padre, y que este, a su vez mutiló al suyo por causas semejantes- En cambio, esos mismos se irritan contra mí porque acuso a mi padre que ha cometido injusticia, y de este modo se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a mí (Platón, 1997, pág. 224).

La respuesta de Sócrates en 6a-b es una manifiesta e inusual actitud de desprecio, que matiza recurriendo a la ironía como en otros pasajes del mismo diálogo, aunque lo frontal de la crítica es claro, al responder,

¿Acaso no es por esto, Eutifrón, por lo que yo soy acusado?, porque cuando alguien dice esas cosas de los dioses las recibo con indignación. A causa de lo cual según parece, alguno dirá que cometo falta. Ahora si también estás de acuerdo tú que conoces bien estas cosas, es necesario según parece, que también nosotros lo aceptemos. En efecto, ¿qué vamos a decir nosotros, los que admitimos que no sabemos nada de estos temas? Pero dime por el dios de la amistad, ¿tú de verdad crees que esto ha sucedido así? (Platón, 1997, págs. 224-225).

Sócrates pone de relieve una visión particular sobre los dioses que consiste en rechazar la versión mitológica cuando se manifiesta en ellos las conductas más despreciables que suceden también entre los hombres. Este es, pues, un aspecto cardinal en la religiosidad socrática: la naturaleza de los dioses en los que él creía. Con perfecta sincronía este pasaje platónico encaja con otros de Jenofonte, en los que se puede encontrar la misma coincidencia. Los dioses de Sócrates no son los dioses olímpicos en su versión popular, vengadores, ávidos de poder y arrastrados por la pasión.

Por otro lado, para Sócrates según la versión de Jenofonte<sup>207</sup>, la divinidad no actúa desconociendo las necesidades del hombre como se cree con frecuencia, pues,

---

<sup>207</sup> Véase para este argumento “*Memorables*” I, 1,19.

(...) estaba convencido de que los dioses se preocupan de los seres humanos, pero no como la masa cree. Pues ésta piensa que los dioses saben unas cosas y otras no, mientras que Sócrates creía que los dioses lo saben todo, lo que se dice, lo que se hace y lo que se debate en secreto (Jenofonte, 1993, pág. 24).

Jenofonte destaca tanto la omnisciencia como la omnipresencia divina, sin contradecir el carácter de más libre, más justo y más sabio que distinguen a Sócrates según el oráculo. A la bondad divina le corresponde la actitud humana consecuente. Pero hay al parecer también un motivo apologético, que no ha sido destacado por los especialistas: la naturaleza de los dioses descrita por Jenofonte como creencia auténtica de Sócrates es diametralmente opuesta al planteamiento ateo del drama satírico titulado *Sísifo*, atribuido nada menos que a Critias, antiguo merodeador del círculo Socrático, en el cual se puede leer lo siguiente:

(...) Un hombre astuto y sabio de mente inventó, en bien de los hombres, el miedo a los dioses, para que los malvados temieran, si cometían, a ocultas, alguna maldad, de obra, palabra o pensamiento. Introdujo por tanto la noción de divino diciendo que existe un dios, floreciente de vida inmortal, que oye y que ve con la inteligencia, que posee una mente y rige el universo, revestido de divina natura. Este dios oírán cuanto, entre los hombres se dice, y tendrá poder para ver todas sus acciones (Melero Bellido, 1996, pág. 430).

No resulta extraño, pues en líneas generales la primera parte de las *“Memorables”* de Jenofonte incluye una cerrada defensa a la memoria de Sócrates, entre las que destaca, intercalada en la defensa contra las acusaciones de Polícrates, la exclusión de responsabilidad por las actitudes tiránicas y antisociales de quienes

alguna vez frecuentaron su conversación, como es el caso de Critias, el principal líder de la sangrienta tiranía del 403 a. C., Alcibíades y Cármides.

Sin embargo, la crítica de Sócrates a lo que consideraba inapropiado de la religión popular no lo impulsaba a negar la creencia en los dioses, como personalidades individuales, sino a regular los excesos del hombre, cuyas consecuencias no es capaz de calcular<sup>208</sup>; por ello afirmaba que “(...) quienes piden oro, plata, poder absoluto, o alguna otra cosa parecida, no piden nada distinto de una jugada de dados, una batalla o cualquier otra cosa cuyo resultado sea evidentemente incierto” (Jenofonte, 1993, pág. 42). Con ello, Sócrates no creía que el destino debía asumirse como un ciego abandono a la divinidad, pues muchas situaciones insolubles para el hombre parecen indicar que siempre hay otra alternativa. Al contrario, su visión del hombre es la de un ser con inteligencia y sensibilidad cuyo accionar determina su condición. La medida de la actitud religiosa del hombre- y aquí podría hacerse una generalización a todo sistema religioso- es realizar aquello que su naturaleza pueda asegurarle, pero sin dejar de lado la previsión divina ni cargar la responsabilidad de todas las acciones, incluso las más nimias, a los dioses. Por ello le parecía una locura, consultar oráculos o adivinos en algunas circunstancias<sup>209</sup> para saber “(...) si es preferible contratar como piloto de una nave a un experto o a uno que no lo sea (...) consideraba como una impiedad consultar tales cosas a los dioses” (Jenofonte, 1993, págs. 21-22), pues en estas cuestiones los dioses han dispuesto que el hombre dirima con su inteligencia

---

<sup>208</sup> Véase Jenofonte, *“Memorables”*, I, 3, 2-3.

<sup>209</sup> Véase Jenofonte, *“Memorables”* I, 4,9.



muchas de sus circunstancias. Aunque, por otro lado, recomendaba apelar a la adivinación cuando se trataba de gobernar ciudades o haciendas, pues a diferencia de otras actividades, como la práctica de un oficio, basta la inteligencia para aprender los principios necesarios. En cambio, el gobierno de un estado o cualquier otro estamento sí requiere del auxilio divino pues su visión es más penetrante que la del hombre<sup>210</sup>.

### 3.4.2 El enigma del dios (*theós*) socrático

Con aguda precisión K. Kerényi (1999) ha expresado la complejidad de la expresión *theós*, cuyo significado va mucho más lejos de lo que indica cualquier traducción del griego a un idioma vernáculo. Su uso está estructurado ya desde los poemas homéricos, y la expresión representa la antesala de una presentación individualizada de una deidad específica en una situación también específica. Por tanto, su uso como forma exclamativa con un sentido absoluto es inexistente, o para ser más claros, gramaticalmente la declinación en vocativo de la palabra *theós* es inexistente, y se aplica solo cuando se menciona el nombre del dios o de los dioses específicamente. La palabra *theós* admite el nominativo, que fuera de un contexto predicativo no tiene sentido posible ni por tanto traducción directa. El ejemplo que pone Kerényi (1999) como emblemático es el de Odisea, XIII, 189-190, sobre el cual afirma,

---

<sup>210</sup> Véase Jenofonte, “*Memorables*” I, 1, 9.

“pues dios lo rodeó de niebla”... esto se dice en el primer verso. Aquí *theós* podría ser tanto un dios como una diosa. En el verso siguiente se da el nombre: ‘Palas Atenea’... y pronto se produce también la aparición (pág. 158).

De tal modo que la sola mención *theós* no significa nada fuera de un contexto, pero en este caso, se produce una secuencia narrativa: *theós*, [que es] Palas Atenea [quien se hace presente] apareciendo ante Odiseo. Es cierto que esta secuencia tiene una estructura narrativa del género épico, pero dejando las peculiaridades del caso, muestran que al menos desde la época homérica hasta el periodo helenístico tardío la expresión se correspondió correctamente tanto en lo legal como en lo piadoso. Entonces, cabe preguntarse ¿qué significan las reiteradas alusiones de Sócrates a la misión encomendada por el dios (*theós*)? Cuando dice por ejemplo en la Apología platónica 29, d, “Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros” (Platón, 1997, pág. 168). En el contexto del juicio podemos suponer que está recordando al dios Apolo, pues hace poco narró lo del oráculo de Delfos, aunque no lo menciona por su nombre propio, de hecho nunca lo hace. De igual modo, se lee más abajo en 33c, al comentar sobre su exhortación, “Como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo” (Platón, 1997, pág. 173). Es evidente que el escenario donde destaca la expresión *theós* se vuelve complejo para los oyentes, quienes a esa altura no podrían determinar los rasgos definitorios de la divinidad conocida como Apolo; es decir, parece referirse al dios Apolo pero en la secuencia

narrativa de Sócrates no aparece el nombre del dios, solo una referencia a sueños, oráculos u otras formas de comunicación divinas. En consecuencia, al hablar Sócrates sobre “el dios”, el auditorio, como es lógico, piensa en la divinidad específica, Apolo y, Sócrates quizás también lo pensara, pero bajo una personalidad diferente en la que se sintetizan todos los dioses, compartiendo un rasgo común, eliminados los atributos que la versión popular tiene de los dioses, poco razonable y contradictoria, de dioses personales vengativos o benefactores.

De esta manera podría parecer que la orientación socrática se aproxima al henoteísmo. Esta perspectiva consiste en venerar uno de varios dioses, sin negar sus existencias. La preeminencia de un dios por lo general no anula a los demás, sino que incluso puede establecer una síntesis de todos ellos, en cuyo caso se aproxima al monoteísmo. Pero Sócrates no parece haber sostenido esto último. En cambio su interés está más próximo al cumplimiento de un mandato racionalmente identificado y realizable a cabalidad, antes de que a la naturaleza de un dios y su consiguiente rasgo del que se derive su actitud.

En efecto, aunque Apolo parece ser el dios de mayor gravitación en su conducta, no representa en la concepción de Sócrates al oscuro flechero que lanza invisibles saetas y propaga la peste y la muerte; no es el dios vengativo y cruel con sus amantes infieles. No es el Apolo que ingresa al Olimpo con el arco tensado causando temor a todos los dioses (Anónimo, 2001, pág. 75). La mayoría de las veces Sócrates se refiere a él simplemente como el dios. Acoge a un Apolo sobrio, cuya sabiduría profunda no puede llegar al hombre de manera diáfana, sino

apenas por medio del esfuerzo. En síntesis, el dios Apolo en el que cree Sócrates no es el dios agreste, sino un dios refundido por la versión pitagórica, cuya conversión en dios sobrio y sabio se remonta a los s. VII y VI. Sin embargo, W. Otto (2012) ha objetado esta postura, afirmando más bien que en el poema de la “*Ilíada*”, ya está prefigurado el dios como sabio, prudente y sobrio para lo cual cita el canto XXI, 461, donde habiendo Zeus decretado que los dioses podían luchar entre sí, Apolo, quien es retado por su tío Poseidón, se niega a hacerlo, a la sazón, respondiéndole: “Descomedido e imprudente tendrías que llamarme si luchara contigo a causa de los hombres, el pobre género que brota y se seca como las hojas de los árboles” (pág. 78) Es para W. Otto la demostración de que no existe diferencia entre el Apolo homérico y pos homérico, pues en ambos está presente la *sophrosyne*. La razón por la que Homero ha sido parco se debe al hecho de transmitir solo los trazos de una personalidad que toda audiencia podía identificar, es decir, por razones estilísticas, aunque como en la anterior cita, deja salir los rasgos que lo caracterizan como dios de la sabiduría. Pero la sabiduría de Apolo se diferencia de otros dioses con semejantes atributos, como la propia Atenea, diosa protectora de Atenas. Llama la atención, porque no existe referencia alguna a esta diosa emblemática y patriótica en el sentir religioso de Sócrates. Quizá la diferencia que salta a la vista y permite comprender esta distancia, es que dentro de sus atributos está la sabiduría práctica, pero unida al carácter guerrero, y sobre todo, la destreza de sus ardides, como lo muestra el siguiente pasaje de la “*Odisea*” XIII,290-300

Astuto sería y trapacero el que te aventajara en toda clase de engaños, por más que fuera un dios el que tuvieras delante. Desdichado, astuto, que no te hartas de mentir, es que ni siquiera en tu propia tierra vas a poner fin a los engaños y las palabras mentirosas que te son tan queridas. Vamos, no hablemos ya más, pues los dos conocemos la astucia: tú eres el mejor de los mortales todos en el consejo y con la palabra, y yo tengo fama entre los dioses por mi previsión y mis astucias. (Homero, 2000, págs. 241-242).

Sócrates no debe haber pasado por alto ese pasaje en el que Atenea manifiesta su admiración por Odiseo, porque le recuerda a ella misma; aparte de que se identifica más bien con Palamedes el héroe muerto por instigación y engaño de Odiseo<sup>211</sup>, a fin de cuentas por envidia, pues Palamedes pasa por ser un ingenioso inventor al que se le atribuye la creación del alfabeto, los dados y el sistema de pesos y medidas, contrario a la actitud de Odiseo que no respeta el límite de la vergüenza (aiskhýne)<sup>212</sup>.

#### 3.4.4 Morfología de la religiosidad socrática

La religiosidad de Sócrates descrita al interior de una evolución histórica dentro de un contexto de grandes cambios y simbiosis culturales, conduce a establecer una perspectiva que se identifica con una visión deísta y al mismo tiempo teleológica. En el centro de esta perspectiva se mantiene la unidad de la bondad divina y el bien como un logro natural al hombre, aunque en la mayoría de los casos resulte incomprensible su modalidad. Para Sócrates el bien en el hombre

---

<sup>211</sup> Para esta identificación entre Sócrates y Palamedes se puede consultar “*Apología*” platónica 41 b; “*Memorables*” de Jenofonte IV, 2,3, y en “*Apología*” de Jenofonte 26

<sup>212</sup> G. Luri ha tratado con profundidad el tema de la vergüenza como aspecto negativo de la praxis socrática en “*El Proceso de Sócrates*”.(1998)

se realiza por mediación de un objetivo pre establecido a partir en un mandato racionalmente discernido. Desde el punto de vista de Jenofonte, Sócrates parece identificar el orden natural con el orden divino<sup>213</sup>, enlazando el temprano interés por la *physis* con una posterior conversión a la conducta moral. Así, Jenofonte presenta a un Sócrates argumentando que el orden natural establecido por la divinidad ha procurado satisfacer las necesidades biológicas del hombre otorgándole órganos útiles, de modo que por ejemplo le ha dotado de ojos para la luz, oídos para el sonido, y sería absurdo pensar que dejara fuera algún otro sentido, como el olfato, pues de esta forma el hombre no podría satisfacer completamente sus necesidades. El aspecto naturalista de la religión se trastoca en una concepción personalista que pone de relieve la identificación entre el orden natural y la inteligencia divina, capaz de comprender las necesidades del hombre. Puede que resuene un eco del *Nous* de Anaxágoras y tal vez incluso alguna influencia de la doctrina de Arquelao. Lo cierto es que para Sócrates el orden natural es comprensible por la inteligencia humana siempre y cuando ésta se involucre en actos propios de su naturaleza, y cuando la necesidad lo requiere la apelación a lo divino, en la confianza de ser absolutamente atendida, constituye una máxima socrática de su religiosidad. De allí la necesidad de buscar el bien aunque sea incomprensible a la humana inteligencia, por lo que exhortaba a pedir “simplemente a los dioses que le concedieran bienes, en la idea de que los dioses saben perfectamente cuáles son tales bienes”<sup>214</sup>. Esta actitud de la religiosidad socrática no promueve una fórmula de quietismo. Y sería tentador relacionar esta

---

<sup>213</sup> Véase la conversación con Aristódemo, “*Memorables*” I, 4, 2 y ss

<sup>214</sup> Véase Jenofonte, “*Memorables*” I, 3, 1.

interpretación con una condición místico-extática, que algunos habrían querido ver en Sócrates, interpretando en los pasajes de Aristófanes en las Nubes<sup>215</sup> y los platónicos del “*Banquete*” y el “*Fedón*”<sup>216</sup>. Y aunque parece que en el caso de Aristófanes la burla da paso a la realidad, en lo tocante a Platón solo se trata una figura literaria que articula la estructura del diálogo en que los éxtasis socráticos constituyen el preámbulo y el colofón de lo que será su discurso sobre el eros<sup>217</sup>. Un detalle que no podemos dejar pasar: mientras Aristófanes presenta a Sócrates descalzo y harapiento, Platón lo pone calzado y bien vestido como una sorprendente excepción. Pero no hay nada de quietismo en la religiosidad de Sócrates, sino por el contrario un dinamismo constante más afín con la actividad moral que predica como parte fundamental de la exhortación al cuidado del alma, por lo que estamos de acuerdo con la conclusión de Tovar (1999), cuando afirma que entre el legalismo e intimismo socrático, “No hay tal contradicción: la interiorización de la religión, la sublimación del legalismo, no desliga de modo alguno la religión de la moral (pág. 149).

En materia religiosa Sócrates manifiesta una inclinación notoriamente individualista y con un fuerte acento intimista. Pero un individualismo unido a la actitud legalista, que recoge influencias pitagóricas y apolíneas, y al mismo tiempo

---

<sup>215</sup> Véase Aristófanes, “*Las Nubes*” 358. El coro lo presenta como un hombre de mirada grávida y etérea.

<sup>216</sup> Véase Platón, “*Banquete*” 175 a,b, donde Sócrates se queda parado frente al portal de la casa de Agatón; 220, c-d, donde Alcibiades cuenta que Sócrates se quedó meditando durante un día y medio. En cambio tanto en “*Fedón*” 84 c, y 95 e, un estado extático no es tan claro, pues solo se menciona que se quedaba en silencio por un rato, como absorto y concentrado profundamente

<sup>217</sup> No hay por otro lado, según Tovar (1999), razones para negar rotundamente que el Sócrates histórico experimentara ciertos estados de concentración profunda y una convencida actitud ascética.

se aleja de la religión de estado en lo tocante a las interpretaciones simbólico míticas, optando más bien por una especie de tolerancia limitada con la mitología, por su carácter utilitario. Es lo que lo sitúa en el rol de un Sócrates trágico, defensor de sus propias ideas y mediador de la tradición a la cual quiere depurar de sus excesos. Y que por ello el dios expone a la muerte mediante una misión, el mismo que ha dado pie a la interpretación hegeliana de haberse puesto en contradicción con el estado ateniense, y por tanto, justamente sentenciado a morir.

Más el problema para Sócrates era personal, esto es religioso, y no político, y las influencias sofísticas y racionalistas que todavía se notan en el viejo Platón de la Leyes estaban muy lejos de hacer mella en su religiosidad. La religión era en él cosa íntima y personal. (Tovar, 1999, pág. 147)

En apoyo al punto de vista de un Sócrates religioso consta el hecho de que estuvo rodeado por un círculo de amigos cuyo temperamento era definitivamente religioso, como ha señalado Burnet, citado por Mondolfo, que "(...) los pitagóricos de Tebas y Fliunte -Simias, Cebes, Ferondas, Equécrates- ex discípulos de Filolao buscaron en Sócrates al maestro que pudiera satisfacer sus exigencias religiosas y místicas" (1988, pág. 56) .Por último, luego de haber recorrido el vasto paisaje y sus inmensas visiones, es imposible no concluir con Tovar (1999) que, "Gracias a lo que Sócrates halló de problema intelectual en la religión antigua, se le deben novedades religiosas tan desconcertantes que todavía no han sido comprendidas por los interpretes modernos". (pág. 149)



Nos sentiríamos reconfortados con evidenciar que a través de esta reflexión sobre la religiosidad socrática hemos contribuido a mantener vivo y nutrir ese desconcierto.

\*\*\*\*\*

## CONCLUSIONES

Luego de las reflexiones y argumentos expuestos en los capítulos precedentes sobre el contexto histórico- filosófico, las coyunturas político religiosas y la personalidad de Sócrates, podemos establecer las siguientes conclusiones sobre la religiosidad socrática.

1.- La originalidad de la religiosidad socrática sintetiza la evolución del alma en Grecia desde el periodo arcaico hasta finales del s. V a. C., dicha evolución se inicia con las almas del ego y del cuerpo (Homero) que da paso al alma-cósmica (de los jonios), el alma-Logos (Heráclito), el alma-daimon (Pitágoras), y finalmente el alma-conciencia, de Sócrates, sede, tanto de la reflexión filosófica como del fundamento religioso que lo sustenta. Y es solo a partir de la identificación del alma como conciencia racional que Sócrates desarrolla una doctrina filosófica moral y gnoseológica.

2.- Sócrates no se fascina ni atemoriza ante la divinidad, se intriga. Se siente obligado a develar el significado del enigma sobre su sabiduría declarado por el dios. Evidencia una confianza racional que en modo alguno es producto de la creencia en un designio en términos mitológicos; no es la *Moirai*, sino la oculta razón de un dios ante el cual siente que es lícito mostrar que está errado o develar su acierto. Esta actitud completamente opuesta a un personaje religioso

representado por Moisés, -sea histórico o no, aquí no importa- quien ante la zarza ardiente que no se consume experimenta lo que R. Otto ha denominado *tremendum* y *fascinans*.

3.- El esfuerzo de Sócrates no tiene como objetivo alcanzar el conocimiento de la naturaleza divina, sino esclarecer el designio divino, es decir, un mandato específicamente asignado por la divinidad. En él, el esfuerzo racional es una *apertura* que une la actitud filosófica (*exetazein* y *taumazein*), con la actitud religiosa (*sebás* y *aidos*). Así, Sócrates introduce un modo personal de establecer el vínculo con el dios (Apolo), aunque no es una relación personal, ya que no existe una ligadura empática entre la divinidad y el hombre.

4.- No existió una actitud reformadora religiosa en Sócrates, pues no existe evidencia alguna de una concepción escatológica en su discurso, sino que este se centra en la asimilación del destino presente, en la confianza en la divinidad y en la actitud coherente a partir del conocimiento de sí mismo.

5.- La ética socrática surgió en el tiempo de la adopción de su misión dada por el oráculo, momento en que se acrecienta su disposición a servir al dios y asume plenamente un carácter religioso. La existencia real de un oráculo dado a Sócrates no admite argumentación en contrario, ni en el hecho de haber sido recibido ni en

relación a los contenidos allí revelados sobre Sócrates. Pues como se ha demostrado, por un lado, las consultas privadas a Delfos eran permitidas, y por otro, la dedicación diletante de Sócrates en su juventud a las nuevas corrientes de la *physis* hasta su transformación personal a causa del oráculo, es auténtica. Así la ética socrática tiene un impulso religioso y al mismo tiempo racional.

6.- Su visión del alma es contraria a la creencia popular difundida en el siglo V a. C. que sostenía que el alma se diluía en el éter y el cuerpo en la tierra separándose definitivamente; su concepción del alma como conciencia racional estuvo influida por la revelación del oráculo y la decepción de las teorías físicas narradas en el “*Fedón*” (97 c y ss.)

7.- Sócrates rechaza la religiosidad popular, aunque acepta diferentes actividades como la adivinación, oráculos, sueños o signos, los cuales no son propiamente creencias populares, pues estas maneras de comunicarse con lo divino se ven refrendadas por los oráculos, por ejemplo de Dodona que interpreta la voluntad del dios Zeus mediante signos emitidos por el sonido de las hojas de una encina, el vuelo de palomas o el eco al remover una cadena; o el de Anfiarao que predice a través de los sueños; o el de Trofonio que utiliza el método de la incubación para generar visiones o inspiraciones. Todas estas fórmulas de contacto con la divinidad no pertenecen a la religiosidad popular más cercana a las supersticiones, y cuya encarnación es el personaje Eutifrón del diálogo platónico

del mismo nombre. La apelación a los filtros mágicos como en Jenofonte (*“Memorables”* III, 11, 16) o pócimas y ensalmos según Platón (*Cármides* 155, e) no son sino parte de un método para encandilar a sus interlocutores, no una conducta real.

8.- La confianza religiosa de Sócrates le lleva a despreciar (ironizar) los relatos míticos, mostrando propiamente la actitud filosófica de separar el pensamiento míticos del pensamiento racional para garantizar la comprensión de su naturaleza.

9.- El *daimon* socrático deja en claro que en Sócrates existe una comunicación directa e intelectual consigo mismo, que por la propia virtud moral de Sócrates, se realiza sin mediación sensorial alguna que obstruya la comprensión del mensaje producido por esa actividad introspectiva. A la luz de las creencias sobre el *daimon*, incluidas las reflexiones de Plutarco y Máximo de Tiro, es comprensible que se asumiera al *daimon* como una entidad real, es decir, como una posesión personal que le hacía advertencias y predicciones.

10.- Dado el amplio y cambiante significado de las palabras *asebeía* y *nomizo*, así como del contexto jurídico en el que se interpretaron los supuestos actos contra la religión del estado ateniense, Jenofonte puede con razón afirmar que Sócrates, aun en el caso de que alguien objetara su conducta religiosa, cumplía en realidad

cabalmente con los ritos públicos y privados, por lo que no hay modo de contradecir su testimonio sobre la religiosidad patente de Sócrates.

11.- Los términos de la acusación, en sus tres versiones, sea que se les considere parafraseadas o literalmente, imputan como delito principal de Sócrates su injerencia en temas religiosos, presentándolo con una personalidad religiosa, y además como difusor de una supuesta doctrina innovadora sobre dioses. La evidencia de este hecho se demuestra, primero, en la exposición sobre la figura gramatical de la endíadis, y segundo, en la tipología de su carácter.

\*\*\*\*\*

## Bibliografía

- Anónimo. (2001). *Himnos Homéricos - La Batriacomimaquía*. (A. Bernabé Pajares, Trad.) Barcelona: Editorial Gredos.
- Anónimo. (2001). *Himnos Homéricos- La Batracomimaquía*. (A. Bernabé Pajares, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Aristófanes. (1994). *Las Avispas. La paz. Las Aves. Lisístrata* (Tercera ed.). (F. Rodríguez Adrados, Trad.) Madrid: Cátedra.
- Aristófanes. (1999). *Las Nubes. Las Ranas. Pluto*. (F. Rodríguez Adrados, & J. Rodríguez Somolino, Trads.) Madrid: Cátedra.
- Aristóteles. (1984). *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos.
- Bernabe, A. (2001). *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. (A. Bernabe, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Bremmer, J. N. (2002). *El Concepto del alma en la antigua Grecia*. (M. Gutierrez, Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Burkert, W. (2007). *La Religión Griega arcaica y clásica*. (H. Bernabé, Trad.) Madrid: Abada Editores.
- Burnet, J., & Taylor, A. (1990). *Varia Socrática*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chirassi Colombo, I. (2005). *La religión griega. Dioses, héroes, ritos y misterios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Colli, G. (2011). *La sabiduría griega* (Cuarta edición ed., Vol. I). Madrid: Editorial Trotta.
- Cristóbal Montes, Á. (2011). *Repensar a Heráclito*. Madrid: Tratta.
- de Tiro, M. (2005). *Disertaciones Filosófica* (Vol. I). Madrid: Gredos.

- Detienne, M. (2001). *Apolo con el cuchillo en la mano*. (M. Llinares García, Trad.) Madrid: Ediciones AKAL.
- Dodds, E. R. (2003). *Los Griegos y lo irracional*. (M. Araujo, Trad.)
- Eggers Lan, C. (1997). *Libertad y compulsión en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de la CBC-Universidad de Buenos Aires.
- Finley, M. (1996). *El Mundo de Odiseo*. (M. Hernández Barroso, Trad.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- García Calvo, A. (2006). *Razón Común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito* (Tercera ed.). Madrid: Editorial Lucina.
- García Gual, C. (2007). *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gomperz, T. (2000). *Pensadores Griegos* (Segunda ed., Vol. II). Barcelona: Herder Editorial.
- Graves, R. (2011). *Los Mitos Griegos*. (E. Gómez Parro, Trad.) Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. (1988). *Historia de la Filosofía Griega* (Vol. III). (J. Rodríguez Feo, Trad.) Madrid: Gredos.
- Guthrie, W. (2010). *Los Filósofos Griegos* (Septima reimpresión ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heráclito. (2011). *Los Límites del Alma*. (C. Eggers Lan, & V. E. Juliá, Trads.) Madrid: Editorial Gredos.
- Hernández de la Fuente, D. (2008). *Oráculos Griegos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hernández de la Fuente, D. (2011). *Vidas de Pitágoras*. Girona: Ediciones Atalanta.
- Heródoto. (1998). *Los Nueve Libros de la Historia*. (B. Poú, Trad.) Madrid: Editorial Edaf.



- Heródoto. (2008). *Historia* (Vol. IV). (C. Schrader, Trad.) Madrid: Gredos.
- Hesíodo. (2000). *Obras y Fragmentos. Teogonía. Trabajos y Días. Escudo. Fragmentos.Certamen*. (A. Pérez Jiménez, & A. Martínez Díez, Trads.) Madrid: Editorial Gredos.
- Homero. (1995). *Ilíada*. (A. López Eire, Trad.) Madrid: Ediciones Cátedra.
- Homero. (2000). *Odisea* (Undécima ed.). (J. L. Calvo, Trad.) Ediciones Cátedra.
- Jaeger, W. (1995). *Paideia*. (J. Xirau, & W. Roces, Trads.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jenofonte. (1993). *Recuerdos de Sócrates.Económico. Banquete. Apología de Sócrates*. (J. Zaragoza, Trad.) Madrid: Gredos.
- Kahn, C. (2010). *Platón y el diálogo Socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Madrid: Escolary Mayo editores.
- Kerényi, K. (1999). *La religión antigua* (Segunda ed.). (A. Kovacsis, & M. León, Trads.) Herder.
- Laercio, D. (2011). *Vidas de los filósofos Ilustres*. (C. García Gual, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Lisias. (1995). *Discursos* (Vol. II). (J. L. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Lisias. (1998). *Discursos* (Vol. I). (J. L. Calvo Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- Luri Medrano, G. (1998). *El Proceso de Sócrates. Sócrates y la trasposición del socratismo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Luri Medrano, G. (2004). *Guía para no entender a Sócrates. Reconstrucción de la atopía socrática*. Madrid: Editorial Trotta.
- McPherran, M. (1999). *The Religion of Socrates*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

- Melero Bellido, A. (Ed.). (1996). *Sofistas. testimonios y fragmentos*. (A. Melero Bellido, Trad.) Madrid.
- Mondolfo, R. (1988). *Sócrates* (Undécima edición ed.). Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Mondolfo, R. (2012). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. (Décimosegunda reimpresión ed.). (O. Caletti, Trad.) México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Nilsson, M. (1953). *Historia de la religiosidad griega*. Madrid: Editorial Gredos.
- Otto, W. F. (2012). *Los dioses de Grecia* (Segunda ed.). (R. Berge, & A. Murguía Zuriarraín, Trads.) Madrid: Siruela.
- Pausanias. (1994). *Descripción de Grecia* (Vol. III). (M. C. Herrero Ingelmo, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1992). *Diálogos* (Vol. VII). Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1997). *Diálogos* (Vol. III). Madrid: Gredos.
- Platón. (2002). *La Apología de Sócrates* (Cuarta ed.). (C. Eggers Lan, Trad.) Buenos Aires: Eudeba.
- Plutarco. (1995). *Obras Morales y de Costumbres (Moralia)* (Vol. VI). Madrid: Gredos.
- Plutarco. (1996). *Vidas Paralelas. Solón-Publícula; Temístocles-Camilo; Pericles-Fabio Máximo* (Vol. II). (A. Pérez Jiménez, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.
- Plutarco. (2007). *Vidas Paralelas. Lisandro-Sila; Cimón-Lúculo; Nicías-Craso* (Vol. V). (J. Cano cuenca, D. Hernández de la Fuente, & A. Ledesma, Trads.) Madrid: Editorial Gredos.
- Plutarco. (2008). *Obras Morales y de Costumbres* (Vol. VIII). (R. M. Aguilar, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.

- Rohde, Erwin (1983). *Psique. La idea del alma y la inmortalidad ente los griego*. (W. Roces, Trad.) Mexico D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Snell, B. (2007). *El Descubrimiento del espíritu. Estudio sobre la génesis del pensamiento*. (J. Fontcuberta, Trad.) Barcelona: Acantilado.
- Taylor, A. E. (2011). *El Pensamiento de Sócrates* (Octava reimp. ed.). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tovar, A. (1999). *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tucídides. (1989). *Historia de la guerra del Peloponeso*. (A. Guzmán Guerra, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- Waterfield, R. (2011). *La muerte de Sócrates. Toda la verdad*. (J. L. Gil Aristu, Trad.) Madrid: Editorial Gredos.